



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

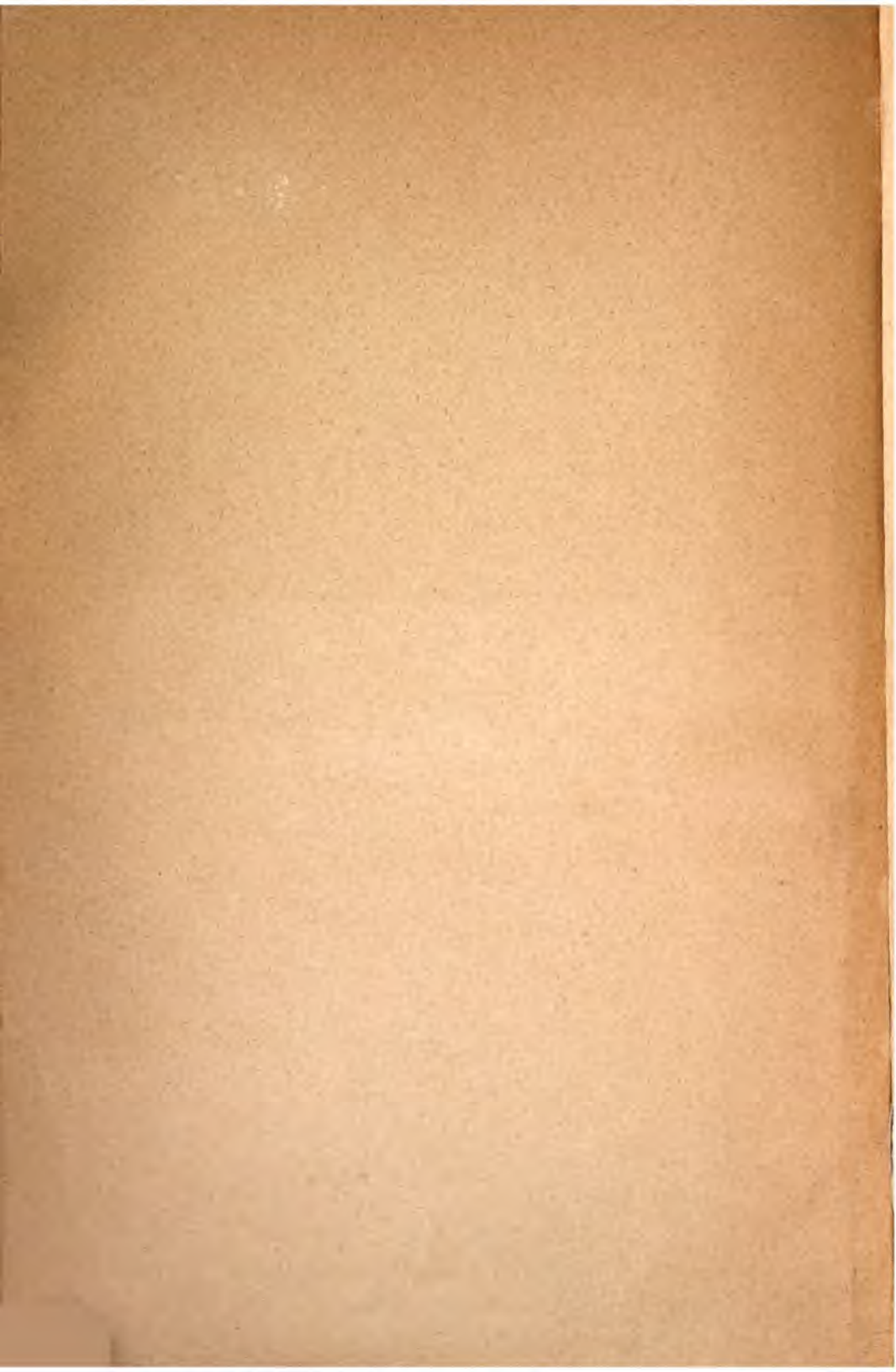
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Library
of the
University of Wisconsin



EINLEITUNG

IN DIE

PHILOSOPHIE

VON

OSWALD KÜLPE
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG

DRITTE VERBESSERTER AUFLAGE.



LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1903.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.
Englische Uebersetzung 1897, polnische 1899, tschechische 1900,
russische 1901.

88678

5

B
.K95

Dem Andenken von

Frau

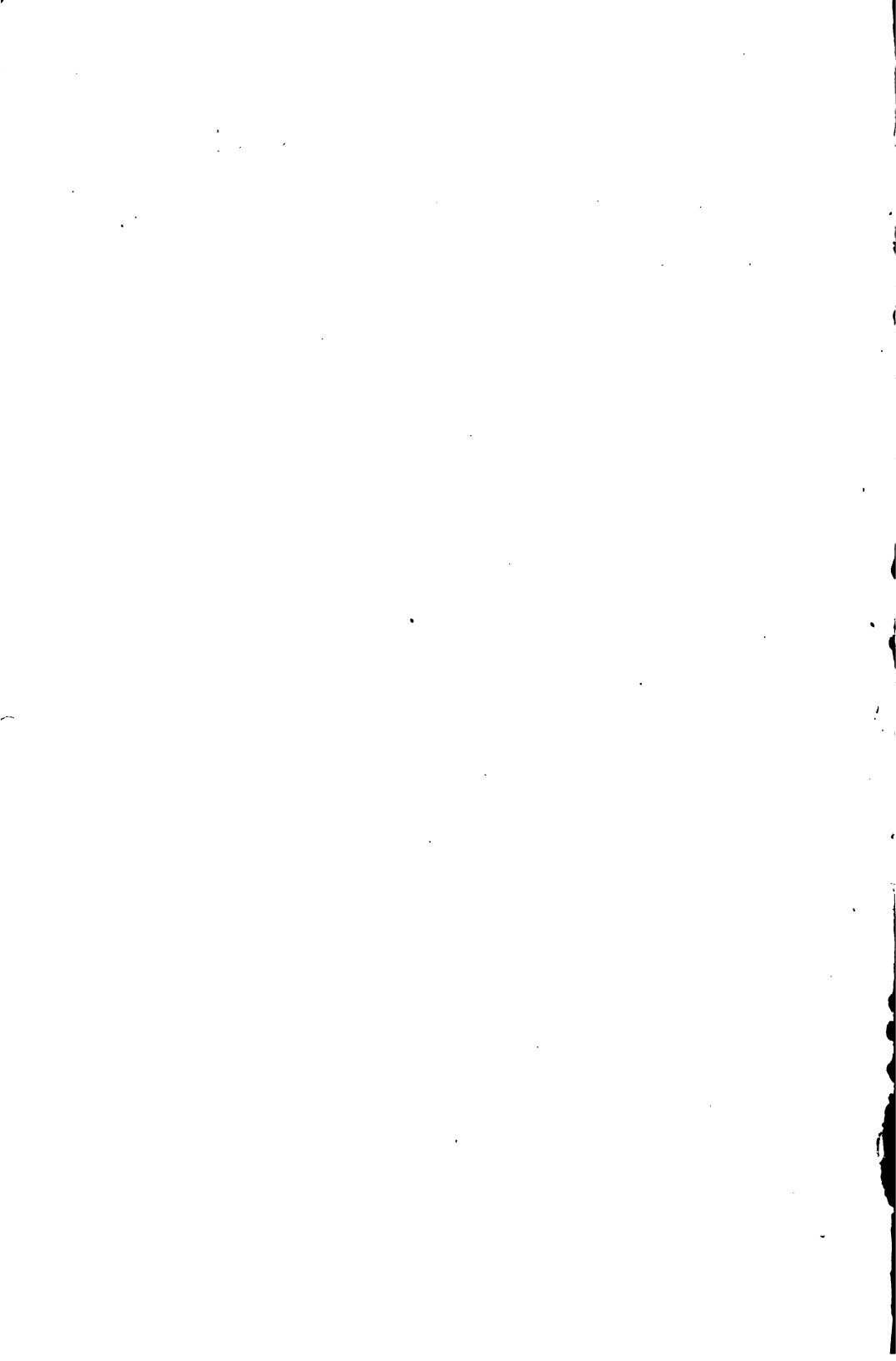
JOHANNA ROCHLITZ

und

GEORG ROSENBERGER

in Freundschaft und Verehrung

gewidmet.



Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Aus didaktischen Bedürfnissen und Erfahrungen ist diese Schrift hervorgegangen, und zu der philosophischen Arbeit der Gegenwart will sie zugleich einen bescheidenen Beitrag liefern. Die Absicht, eine vorläufige, aber vollständige Orientirung über das Werden und Wesen der Philosophie zu geben, veranlasste die Aufnahme von Betrachtungen und Mittheilungen, die man früher einer Encyclopädie der Philosophie vorzubehalten pflegte. Theils in der Kritik, theils in der positiven Stellung zu den Problemen und Aufgaben der Philosophie gelangte der Versuch zum Ausdruck, die wissenschaftliche Arbeit der Gegenwart in diesem Gebiet zu fördern oder wenigstens anzuregen. Man wird, wie ich hoffe, finden, dass ich den verschiedenen selbständigen Richtungen und Leistungen in der Vergangenheit und der Gegenwart ein unbefangenes und gleichmässiges Interesse entgegengebracht und eine begründete Abwägung ihres Werthes vorgenommen habe. Doch weiss ich wohl, dass auch dem redlichsten Streben an der beschränkten Kenntniss des Gegenstandes und an einer gewissen unvermeidlichen Subjectivität der Auffassung und Auswahl Hindernisse der Ausführung erwachsen, die nur eine Annäherung an das vorschwebende Ideal gestatten.

Besondere Schwierigkeiten bereitete das Gebot der Kürze. So manche Ausführung ist ihm zum Opfer gefallen. Ob immer bloss das Wichtigste zurückgeblieben, wage ich nicht zu entscheiden. Kaum geringere Bedenken erregte die Frage nach den für den Zweck dieses Buches passendsten Litteraturangaben bei ihrer Anwendung auf einzelne Fälle. Für alle Winke und Vorschläge, die mir meine Aufgabe für den Fall einer neuen Auflage erleichtern würden, wäre ich den Fachgenossen und anderen Lesern, die ich mir nicht nur unter den Studenten suche, sehr dankbar.

Würzburg, im Juni 1895.

Vorrede zur dritten Auflage.

Nachdem in der zweiten Auflage das Kapitel über die philosophischen Disciplinen eine Umarbeitung erfahren hatte, ist diese jetzt dem dritten Kapitel zu Theil geworden. Zunächst sind zwei neue Paragraphen (24 und 29) hinzugekommen. Ferner habe ich den Abschnitt über die erkenntnisstheoretischen Richtungen dem über die metaphysischen vorangestellt. Endlich sind alle Abschnitte dieses Kapitels, besonders der erkenntnisstheoretische, neu bearbeitet worden. Das hat freilich trotz des Strebens nach möglichster Kürze eine Vergrößerung um mehr als vier Bogen zur Folge gehabt, aber hoffentlich die Brauchbarkeit des Buches erhöht. Dem gegenüber sind die Veränderungen in den anderen Kapiteln relativ geringfügig, immerhin so zahlreich, dass sie hier nicht sämmtlich bezeichnet werden können. Die neuere Litteratur wurde, soweit sie mir zugänglich war, d. h. soweit die Bibliotheken von Berlin, Göttingen, München und Strassburg ausser der hiesigen mich nicht im Stich gelassen haben — was bei der ausländischen Litteratur leider wiederholt der Fall war — berücksichtigt und nachgetragen. Es ist mir ein Bedürfnis, der hiesigen Bibliotheksverwaltung, besonders den Herren Oberbibliothekar Dr. Kerler und Bibliothekar Dr. Segner meinen besten Dank für die weitgehende Unterstützung auszusprechen, die sie mir gewährt haben.

Bei der Revision des Drucks hat mir Herr Privatdozent Dr. E. Dürr werthvolle Hülfe geleistet, für die ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danke.

Würzburg, im August 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
§ 1. Ueber die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie	1
 I. Kapitel. Begriff und Eintheilung der Philosophie.	
§ 2. Der Begriff der Philosophie	7
§ 3. Die Eintheilung der Philosophie	13
 II. Kapitel. Die philosophischen Disciplinen.	
A. Die allgemeinen philosophischen Disciplinen.	
§ 4. Die Metaphysik	20
§ 5. Die Erkenntnisstheorie	32
§ 6. Die Logik	43
 B. Die speciellen philosophischen Disciplinen.	
§ 7. Die Naturphilosophie	58
§ 8. Die Psychologie	62
§ 9. Die Ethik und Rechtsphilosophie	73
§ 10. Die Aesthetik	88
§ 11. Die Religionsphilosophie	97
§ 12. Die Philosophie der Geschichte	102
§ 13. Ergänzende und kritische Bemerkungen	109
 III. Kapitel. Die philosophischen Richtungen.	
§ 14. Eintheilung der philosophischen Richtungen	114
A. Die erkenntnisstheoretischen Richtungen.	
§ 15. Rationalismus, Empirismus u. Criticismus (Transcendentalismus)	122
§ 16. Dogmatismus, Skepticismus, Positivismus und Criticismus	133
§ 17. Wirklichkeitsstandpunkt (Conscientialismus), Realismus und Phänomenalismus	145

	Seite
B. Die metaphysischen Richtungen.	
§ 18. Singularismus und Pluralismus	163
§ 19. Der Materialismus	170
§ 20. Der Spiritualismus	181
§ 21. Der Dualismus	191
§ 22. Der Monismus	200
§ 23. Mechanismus und Teleologie	216
§ 24. Optimismus und Pessimismus	228
§ 25. Determinismus und Indeterminismus	238
§ 26. Die theologischen Richtungen in der Metaphysik	249
§ 27. Die psychologischen Richtungen in der Metaphysik	267
C. Die ethischen Richtungen.	
§ 28. Die Ansichten über den Ursprung des Sittlichen	281
§ 29. Die formale und materiale Bestimmung des Sittlichen	289
§ 30. Gefühlsmoral und Reflexionsmoral	300
§ 31. Individualismus und Universalismus	307
§ 32. Subjectivismus und Objectivismus	3 2
IV. Kapitel. Aufgabe und System der Philosophie.	
§ 33. Die Aufgabe der Philosophie	327
§ 34. Das System der Philosophie	332

Namenregister	338
Sachregister	343

Druckfehler.

Seite 31, Zeile 15 von unten statt Bearbeitung lies Beurthellung.
 „ 331, „ 11 „ „ „ gehen lies geben.

§ 1. Ueber die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie.

1. Schon in früheren Zeiten ist das Bedürfniss nach einer Einleitung in die Philosophie rege gewesen und theils durch regelmässige Vorlesungen, theils durch entsprechende Bücher befriedigt worden. Es sei nur auf die im Jahre 1727 erschienene »Einleitung in die Philosophie« von Johann Georg Walch hingewiesen, in der in drei Büchern von der Philosophie und deren Erkenntniss überhaupt, von den philosophischen Disciplinen insonderheit und von den philosophischen Geheimnissen gehandelt wird und wo wir ausführliche geschichtliche Belehrungen mit zahlreichen Litteraturnachweisen verknüpft sehen. So erstet uns ein umfassendes und detaillirtes Bild von dem damaligen Zustande der Philosophie und — wenn wir von vielen sonderbaren und fehlerhaften historischen Bemerkungen absehen — von dem geschichtlichen Thatbestande der Philosophie.

2. Nicht immer ist die Einleitung in die Philosophie in dem soeben geschilderten Sinne behandelt worden. Wir können vielmehr zwei wesentlich von einander abweichende Durchführungen der nominell gleichen Aufgabe unterscheiden. Man will auf der einen Seite für das Philosophiren eine passende Anleitung geben, indem man gewisse Hauptprobleme der Philosophie aufzeigt und deren Lösung im Sinne des philosophischen Standpunkts, den man selbst einnimmt, anzudeuten oder zu entwickeln sucht. Eine solche Darstellung finden wir z. B. in dem Buch von Suabedissen: Zur Einleitung in die Philosophie 1827, wo ausdrücklich bemerkt wird, dass die Einleitung in die Philosophie zu dem Standpunkt hinweisen

solle, von welchem aus man zur Philosophie gelangen könne. Darum soll sie, heisst es weiter, »weder die Fundamental-Philosophie noch eine Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften noch eine Uebersicht der Geschichte der Philosophie noch eine Kritik der philosophischen Systeme sein«, sondern zeigen, »was das Wesen der Philosophie und demnach das Ziel des Philosophirens ist«. Ganz ähnlich wird der Gegenstand in der trefflichen »Einleitung in das Studium der gesammten Philosophie« von Simon Erhardt 1824 behandelt. Dieses klare und systematische Büchlein, das es verdient, dem weit bekannteren »Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie« von Herbart (4. Auflage 1837) an die Seite gestellt zu werden, bespricht in neun Abschnitten den Begriff, das Object und den Endzweck der Philosophie, ferner ihre Eintheilung, die Quellen und Hülfsmittel ihres Studiums, ihre subjective Bedingung (das philosophische Genie), das Verhältniss der Philosophie zu den empirischen und positiven Wissenschaften, die von ihr zu lösenden Aufgaben und ihre Geschichte. Der Standpunkt ist im Wesentlichen der des Schelling'schen Identitätssystems.

3. Das schon erwähnte Buch von Herbart gehört gleichfalls dieser Gattung von Einleitungen in die Philosophie an. Es ist durchaus dogmatisch gehalten und will den Leser zum Verständniss und zur Annahme der besonderen Philosophie seines Verfassers anleiten. In diesem Sinne werden die wesentlichsten Probleme der Logik, Metaphysik und praktischen Philosophie (Aesthetik) erörtert. Nur durch gelegentliche kritische Abwehr erfährt man von abweichenden Auffassungen und nur durch spärliche historische Notizen von der Entstehung und dem Schicksal philosophischer Begriffe oder Ansichten. So ist die Schrift zwar eine werthvolle Quelle für die Erkenntniss des eigenartigen philosophischen Systems von Herbart, aber keineswegs eine objective Einleitung in die Philosophie als eine gegebene Wissenschaft geworden. Auch die neuere Darstellung dieser Disciplin, die »Einleitung in die Philosophie« von F. Paulsen (1892, 10. Aufl. 1903), darf im Grossen und Ganzen zu diesem Typus gerechnet werden. Zwar nimmt sie viel mehr Rücksicht auf die Geschichte und ist zugleich zurückhaltender in der Vertretung und Mittheilung individueller Anschauungen, als Herbart, aber schon die Beschränkung auf die Probleme der Metaphysik, der Er-

kenntnisstheorie und der bloss anhangsweise behandelten Ethik zeigt uns, dass hier eine vollständigere Uebersicht über den traditionellen Besitz der Philosophie nicht geboten wird, und das ganze Gewicht seiner gewinnenden, lebenswürdigen Darstellungsweise setzt der Verfasser ein, um einer modernen, die Gegensätze versöhnenden Weltanschauung das Wort zu reden ¹⁾.

4. Die andere Gruppe von Einleitungen in die Philosophie ist von dem Bestreben durchdrungen, über den engeren Kreis persönlicher Ueberzeugung hinaus den Blick auf das grosse Ganze der Philosophie in Vergangenheit und Gegenwart zu richten. Einem solchen Zwecke können nur reichliche geschichtliche Angaben und weitherzige litterarische Nachweise dienen. Viel unvollkommener als Walch ist dieser Aufgabe nachgekommen J. Chr. Briegleb: Einleitung in die philosophischen Wissenschaften 1789. Die historischen Mittheilungen sind nicht nur häufig falsch, sondern auch sehr oberflächlich, und die an den Schluss gestellte, den Umfang des eigentlichen Textes übertreffende Bibliographie besteht in einer zwecklosen und ungeordneten Aufzählung von Titeln. Weit vernünftiger ist die Anlage der »Encyclopädischen Einleitung in das Studium der Philosophie« von Heydenreich 1793. Der Verfasser erscheint als ein Anhänger der von Kant vertretenen Anschauungen und benutzt neben dessen Schriften eingehend C. L. Reinhold's Elementarphilosophie. Er entwickelt zunächst den Begriff der Philosophie; sodann ihr System, dessen einzelne Theile eine ausführlichere Darstellung erfahren, darauf bestimmt er den höchsten Zweck aller Philosophie und gibt zuletzt einige »Grundsätze über das zweckmässige Studium« derselben. In guter Auswahl werden an den geeigneten Stellen Nachweise über die neuere Litteratur geboten, doch fehlt fast ganz eine historische Orientirung. Zu einer kritischen Geschichte der Philosophie ist dagegen das Werk von v. Reichlin-Meldegg: Einleitung in die Philosophie 1870 geworden. Ueber den damaligen Umfang und Zustand der Philosophie erfährt der Leser so gut wie nichts. Aus der neuesten Zeit können wir als ein Werk, das diese

¹⁾ Seitdem ist zu dieser Gruppe noch die von einem bestimmten erkenntnistheoretischen Standpunkt aus geschriebene „Einleitung in die Philosophie“ von H. Cornelius 1903 getreten.

zweite Gattung von Einleitungen vertritt, die »Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie« von Strümpell 1886 anführen. Obgleich der Verfasser als Herbartianer bekannt ist, hat er mit grosser Unbefangenheit die Probleme, den Begriff, die Theile und die Richtungen der Philosophie behandelt. Stets wird auf die historische Ausprägung der letzteren Rücksicht genommen, und die Kritik bleibt überall massvoll. Leider fehlt es hier ganz an Mittheilungen über die neueste Litteratur, und die Darstellung der einzelnen philosophischen Disciplinen hätte eine viel eingehendere sein dürfen¹⁾.

5. Welcher von diesen beiden Arten der Behandlung einer Einleitung in die Philosophie der Vorzug zu geben sei, kann nach unserer Meinung kaum bezweifelt werden. Gewiss können Werke der ersten Gattung zum philosophischen Denken anregen und dadurch Einzelne zu einem genaueren Studium der Philosophie selbst veranlassen. Aber eine wirkliche Vorbereitung für dieses im Sinne einer Orientirung über das schon Geleistete, über eine Anzahl philosophischer Kunstausdrücke, über den Zwiespalt der Lehren und die wichtigsten Bemühungen der neuesten Zeit um eine Förderung der philosophischen Wissenschaft kann uns nur durch ein der zweiten Gattung angehörendes Buch geboten werden. Zu einer Zeit, wo die Wertschätzung der Philosophie in weiten Kreisen der Gebildeten eine so allgemeine war, wie im 18. Jahrhundert in Deutschland oder am Ende der römischen Republik, wo nicht in erster Linie der Erkenntnisstrieb durch die Beschäftigung mit ihr befriedigt werden sollte, sondern vor Allem Glück und Wohlfahrt daraus für den Einzelnen erwartet wurde, zu einer solchen Zeit mochte es ge-

1) Dazu hat sich jetzt auch die „Einleitung in die Philosophie“ von W. Wundt 1901 gesellt, die ausser einer umfangreichen Uebersicht über die Geschichte der Philosophie eine Bestimmung der Aufgabe und des Systems der Philosophie enthält und deren Hauptrichtungen bespricht. Besonders hervorgehoben zu werden verdient auch das eigenartige russische Werk von H. Struve „Einleitung in die Philosophie“ 1890, welches zunächst eine Einführung in die Encyclopädie der philosophischen Disziplinen und Richtungen bringt, sodann den Begriff und die charakteristischen Merkmale der Philosophie und deren Beziehung zu anderen Erscheinungen des Geisteslebens erörtert, endlich die Methode und die Arten der Philosophie schildert.

nügen, eine Anleitung zum Philosophiren darzubieten. Nur zu oft hören wir jedoch heute das Ende der Philosophie proclamiren oder sie als einen überflüssigen Luxus schelten. Derartige Urtheile sind auf Unkenntniss des Thatbestandes und der Bedeutung der Philosophie zurückzuführen, und dagegen kann nur eine zuverlässige Belehrung über den Hauptinhalt der Philosophie aller Zeiten Abhilfe gewähren. Wir wüssten endlich nicht, wo der Studierende besser in den Betrieb der systematischen Philosophie unserer Tage eingeführt werden könnte, als in einer den Standpunkt der Gegenwart und seine historischen Voraussetzungen gleichmässig berücksichtigenden Einleitung in die Philosophie.

6. Auf den Vorzug, den die erste Gattung von Darstellungen unseres Gebiets zu besitzen scheint, nämlich den einer Geschlossenheit der Grundanschauung und einer Belebung des Stoffes durch die Wärme persönlicher Ueberzeugung, braucht auch ein Werk der zweiten Gattung nicht ganz zu verzichten. Die Uebersicht widerstreitender Richtungen oder wechselnder Begriffe drängt den selbständigen Denker naturgemäss zu Andeutungen über die ihm wahrscheinliche Lösung oder Weiterentwicklung der aufgeworfenen Fragen. Aber weder wird ihm diese Ergänzung seiner objektiven Darlegungen zur Hauptsache, noch darf sie den Charakter dogmatischer Festsetzungen annehmen. Während also die Schriften der ersten Gattung die schätzenswerthen Eigenschaften, die wir an denen der zweiten hervorgehoben haben, in der Regel ganz entbehren, lässt sich bis zu einem gewissen Grade sehr wohl der anregende Charakter jener mit der Grundauffassung dieser vereinigen. Demgemäss wollen wir im Folgenden versuchen, eine kurze, keine besonderen Vorkenntnisse voraussetzende Orientirung über die Entwicklung und den gegenwärtigen Zustand der Philosophie zu geben, indem wir in einem ersten Kapitel über den Begriff und die Eintheilung der Philosophie handeln, in einem zweiten Kapitel die gegenwärtig geltenden philosophischen Disciplinen durchgehen und in einem dritten die Richtungen, die innerhalb einiger dieser Disciplinen hauptsächlich hervorgetreten sind, charakterisiren. Dadurch soll auch das Verständniss für speciellere philosophische Vorlesungen und Schriften erleichtert werden. Der Hinweis auf die wichtigste Litteratur für die einzelnen Gebiete wird zugleich dazu dienen die Aufmerksam-

keit des Anfängers auf die für ein eingehenderes Studium passendsten Werke zu lenken. In einem kurzen vierten Kapitel endlich über die Aufgabe und das System der Philosophie soll das Ganze der philosophischen Arbeit von einem neuen Gesichtspunkt aus, wie er sich uns aus der kritischen Ueberlegung ihres Thatbestandes und ihrer Bedeutung ergeben hat, zusammengefasst werden.¹⁾

¹⁾ Eine kürzere „Einleitung in die Philosophie“ ähnlichen Charakters hat W. Jerusalem 1899 (2. Aufl. 1903) herausgegeben.

I. Kapitel.

Begriff und Eintheilung der Philosophie.

§ 2. Der Begriff der Philosophie.

1. Unter dem Begriff der Philosophie verstehen wir eine für den logischen Gebrauch des Wortes Philosophie festgesetzte Bedeutung dieses Ausdrucks und unter der Definition des Begriffs die Bestimmung eines derartigen Wortsinnes. Die letztere wird in der Regel so vollzogen, dass man die nächsthöhere Gattung (*genus proximum*), unter die der zu definirende Begriff fällt und deren sämtliche Merkmale ihm zukommen müssen, und die artbildende Eigenthümlichkeit (*differentia specifica*) angibt, welche ihn von anderen demselben *genus* angehörenden Begriffen unterscheidet. Es gibt nun viele und unter einander recht abweichende Bestimmungen des Begriffs der Philosophie, von denen die wichtigsten, d. h. einflussreichsten im Folgenden mitgetheilt werden sollen. Ob und wie es möglich ist, der wechselnden Beschaffenheit dieser Definitionen gegenüber eine Geschichte und Gegenwart gleichmässig umspannende Auffassung zur Geltung zu bringen, darüber soll erst das IV. Kapitel einen näheren Aufschluss gewähren. Im Folgenden wird deshalb lediglich von vorgefundenen Begriffen der Philosophie, nicht aber von einem idealen, von uns vorzuschlagenden die Rede sein.

2. Der Etymologie des Wortes entsprechend bedeutet Philosophie innerhalb des ersten uns bekannten Sprachgebrauchs bei den Griechen das »Streben nach Wissen, nach Erkenntniss«. In diesem Sinne lässt Herodot den Crösus zu Solon sagen, er habe

gehört, dass Solon philosophirend viele Länder aus Wissbegierde durchwandert habe. Der Zusatz »aus Wissbegierde« (*θεωρίας είνεκεν*) ist geradezu als eine Erläuterung des Particips »philosophirend« (*φιλοσοφῶν*) anzusehen. Aehnlich sprach später Thukydides in der unvergleichlichen Leichenrede des Perikles von den Athenern: wir streben nach Bildung ohne Verweichlichung (*φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*). Mit ganz besonderem Nachdruck aber scheint Sokrates († 399 v. Chr.) diesen Begriff der Philosophie verwandt zu haben. Im Gegensatz zu den Sophisten (den die Weisheit oder Wissenschaft Lehrenden, Besitzenden) nennt er sich einen Philosophen, der da weiss, dass er nichts weiss, aber von dem Streben nach Wissen erfüllt ist. Bei Platon (427—347) kommt daneben eine zweite, objektivere Bestimmung über den Begriff der Philosophie auf. So wird z. B. von der »Geometrie oder irgend einer anderen Philosophie« im *Theätet* gesprochen und im *Euthydem* die Philosophie als Erwerb des Wissens (*κτήσις ἐπιστήμης*) definiert. Ja, an anderen Stellen werden die Philosophen als diejenigen bezeichnet, deren Streben auf die Erkenntniss des Ewigen, des Wesens der Dinge gerichtet ist, wird also einer engeren objektiven Bedeutung der Philosophie zugesteuert. Eine solche tritt uns bestimmter entgegen in der »ersten Philosophie« (*πρώτη φιλ.*) des Aristoteles (384—322), der die Physik als »zweite Philosophie« gegenübergestellt wird. Es ist die fundamentale oder allgemeinste Philosophie damit gemeint, die heute vorzugsweise Metaphysik und Erkenntnistheorie heisst. Nach dieser objektiven Auffassung ist Philosophie schlechthin soviel wie Wissenschaft, eine Erkenntniss, zu deren Erlangung es einer geistigen Arbeit, besonderer Anstrengung, gelehrter Untersuchung bedarf, verschieden von der Fertigkeit, »Kunst« (*τέχνη*).

3. Eine abermalige Verschiebung erfährt der Begriff der Philosophie bei den Stoikern und Epikureern, insofern jetzt neben und vor der rein theoretischen Aufgabe die werthvolle praktische Wirkung des Philosophirens als der systematischen Ueberlegung der Zwecke des Lebens und Handelns betont wird. So ruft Cicero aus: o Philosophie, die du das Leben leitest, zur Tugend führst und die Laster vertreibst, was hätten wir, ja überhaupt das menschliche Leben ohne dich sein können? Das Wissen ist nicht mehr Selbstzweck, sondern empfängt seine Richtung durch die praktischen Interessen des Lebens. Als Streben nach (theoretischer und praktischer)

Tüchtigkeit definiren die Stoiker, als das Vermögen durch wissenschaftliche Thätigkeit das Leben glücklich zu gestalten Epikur († 270 v. Chr.) die Philosophie.

Diesen drei Hauptauffassungen der Philosophie im Alterthum gegenüber bringt das Mittelalter insofern eine engere zur Geltung, als eine Abgrenzung von der Theologie eintritt und die Quellen, aus denen hier und dort das Wissen geschöpft wird, zur Unterscheidung beider Gebiete benutzt werden. Im Gegensatz zu den übernatürlichen Erkenntnissen, die man auf die Offenbarung zurückführt, werden der Philosophie solche zugesprochen, die das natürliche Licht der Vernunft aufgezeigt habe, und sie erscheint daher als das System des auf diese Art erworbenen Wissens. Im Sinne der nämlichen Anschauung liegt es, wenn die Philosophie als *scientia saecularis*, als Weltweisheit, als weltliche Wissenschaft auftritt. Denn nur die irdischen, weltlichen Dinge können ja nach dieser Auffassung von dem natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft aufgehell't werden.

4. Die Anfänge der neueren Philosophie bringen hierin scheinbar keine Aenderung hervor, nur wächst mit bemerkenswerther Geschwindigkeit die Hochschätzung dieser weltlichen Wissenschaft, und es entsteht die Neigung, der Vernunft unbeschränkten und ausschliesslichen Anspruch auf die Gewinnung wirklicher Erkenntniss zu gewähren. Bei dem »Vater der neueren Philosophie« Descartes oder Cartesius (1596—1650) ist dieser Standpunkt tatsächlich bereits erreicht: die einzige Gewissheit alles Erkennens wird auf rein philosophischem Wege gewonnen und begründet. In England dagegen bleibt die Philosophie als eigentliche Weltweisheit neben der Theologie bestehen. Wenn Bacon (1561—1626) die menschliche Wissenschaft (im Gegensatz zur Theologie) nach Seelenvermögen eintheilt (vgl. § 3, 3) und dabei die Philosophie aus der Vernunft hervorgehen lässt, oder wenn Hobbes (1588—1679) die Philosophie als die Erkenntniss des (dem natürlichen Lichte menschlicher Vernunft zugänglichen) causal'en Zusammenhangs definirt, so scheint hier noch immer die mittelalterliche Auffassung nachzuwirken. Diese Vermuthung wird sicherer durch die Thatsache, dass gerade in England die Universitäten am längsten scholastische Formen erhalten haben, und dass noch gegenwärtig der Gebrauch des Wortes

»philosophical« auf jene frühere Bedeutung hinweist. Damit hängt die merkwürdig beharrliche Scheidung von Glauben und Wissen und der Mangel einer eigentlichen Metaphysik, sowie die Beschränkung der Philosophie auf spezifisch wissenschaftliche Untersuchungen, auf das sichere Gebiet der Erfahrung und des allgemeingiltig Feststellbaren bei den Hauptvertretern der englischen Philosophie auf das Engste zusammen.

5. Eine rationelle Vereinigung von Glauben und Wissen durch eine mit wissenschaftlichen Mitteln und auf wissenschaftlicher Grundlage errichtete Metaphysik bezeichnet das Hauptziel der neueren Philosophie auf dem Continent. Nach Descartes hat die Philosophie vornehmlich die vollkommene Kenntniss aller wissbaren Dinge zu entwickeln und dazu die Voraussetzungen für die anderen Wissenschaften in evidenten Form darzustellen. So macht sich jetzt das Bedürfniss geltend, die Philosophie als eine Wissenschaft unter anderen, und zwar als die allgemeine, grundlegende und durch ein rationales Verfahren ausgezeichnete Disziplin zu charakterisiren. Später definiert Christian Wolff (1679—1754) die Philosophie in ähnlichem Sinne als die »*scientia possibilium, quatenus esse possunt*«, als die »Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind.« Auch damit wird der Gegensatz zwischen dem Rationalen, aus reiner Vernunft Erkennbaren, dem *a priori*, und dem Empirischen, in der Erfahrung zufällig Gegebenen, dem *a posteriori*, zur Grundlage für die Scheidung der Philosophie von den Einzelwissenschaften. Nicht wesentlich verschieden ist die Bezeichnung der philosophischen Erkenntniss als der Vernunfterkennniss aus Begriffen bei Kant (1724—1804) oder die Auffassung der Philosophie als einer Wissenschaftslehre bei J. G. Fichte (1762—1814) oder endlich die Bestimmung der Philosophie als einer Wissenschaft des Absoluten bei Hegel (1770—1831). So bereitet sich die in der Gegenwart bevorzugte Definition der Philosophie als einer Wissenschaft der Principien vor. Gerade diesen Wortlaut hat die von Ueberweg († 1871) vorgeschlagene Begriffsbestimmung der Philosophie, und wenn verschiedene Philosophen der Gegenwart in der Erkenntnisstheorie und Logik die einzigen oder wenigstens centralen Gebiete einer wissenschaftlichen Philosophie erblicken, so lässt sich diese Auffassung mit jener Definition in gute Uebereinstimmung bringen.

6. Aber unsere Uebersicht bliebe unvollständig, wenn sie nicht noch anderer Versuche gedächte, einen einheitlichen Begriff der Philosophie zu entwickeln. Während in den zuletzt mitgetheilten Definitionen die Philosophie als das logisch allgemeinere, die übrigen Wissenschaften begründende Erkenntnisgebiet erscheint, wird von einer Gruppe anderer Philosophen umgekehrt die Abhängigkeit der Philosophie von den Einzelwissenschaften betont, die den Ausgangspunkt oder das Material für die Bestrebungen und Untersuchungen jener zu bilden haben. Schon Herbart (1776—1841) nähert sich diesem Standpunkt, wenn er die Philosophie als die Bearbeitung der Begriffe definirt und diese Bearbeitung im Einzelnen als eine Verdeutschung, als eine Berichtigung und als eine Ergänzung durch Werthbestimmungen bezeichnet. So ergeben sich ihm drei Haupttheile der Philosophie, die Logik, die Metaphysik und die praktische Philosophie oder Aesthetik (vgl. § 1, 3). Während schon hier gewisse Begriffe als gegeben, durch die Erfahrung geliefert anerkannt werden, tritt der gleiche Grundgedanke in wesentlich verbesserter Gestalt bei Wundt entgegen, der die Aufgabe der Philosophie in der Vereinigung der durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System erblickt, oder bei Paulsen, der sie als den Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt. Hiernach wird sie zu einer eventuell entbehrlichen Ergänzung der besonderen Wissenschaften, und zweifellos entspricht auch diese Auffassung einer heute sehr verbreiteten Ansicht über die Aufgabe der Philosophie. Ferner sei noch die von Beneke (1798 — 1854) und Th. Lipps vertretene Anschauung erwähnt, dass die Philosophie Psychologie oder Wissenschaft von der inneren Erfahrung sei und so der Naturwissenschaft nebengeordnet werden müsse. Endlich hat A. Döring die Philosophie als eine Güterlehre, d. h. als die Wissenschaft von den allgemeingiltigen singulären Werthurtheilen und von der Möglichkeit der Glückseligkeit bestimmt und Windelband ihr die Aufgabe zugewiesen, eine kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werthen zu sein, die nicht als Thatsachen, sondern als logische, ethische und ästhetische Normen behandelt werden sollen.

7. Es ist klar, dass diese so weit auseinandergehenden modernen Begriffsbestimmungen nicht sowohl die Philosophie als einen geschicht-

lichen Thatbestand würdigen oder zu verstehen lehren, als vielmehr die eigenthümlichen Ansichten selbständiger Denker über den bestmöglichen Betrieb der Philosophie zu ihrer Zeit haben zum Ausdruck bringen sollen. Darum erscheinen uns diese Definitionen mehr als Programme für bestimmte Systeme, als treffende Zusammenfassungen der Absichten einzelner Philosophen, weniger als Versuche das zeitlose Wesen der Philosophie in einer allgemeingiltigen Formel darzustellen. Ein Anderes aber ist es der Philosophie zu einer bestimmten Zeit eine besondere Arbeitsaufgabe stellen, ein Anderes ihren Begriff so fassen, dass er dem, was unter ihrem Namen zu allen Zeiten betrieben worden ist, gerecht wird. Sicherlich hat jede der geschilderten Begriffsbestimmungen einen Theil dessen, was zur Philosophie gehört oder gerechnet worden ist, wiedergegeben, aber über eine einseitige Berücksichtigung dieses Theils ist sie dabei nicht hinausgekommen. Welche von ihnen ist — um nur einen Punkt herauszugreifen — im Stande, die antike Auffassung von der Philosophie als der Wissenschaft schlechthin und zugleich die späteren Versuche einer Abgrenzung der Philosophie gegen andere Wissenschaften widerspruchslos in sich aufzunehmen oder aus sich abzuleiten? Die nämliche Schwierigkeit entsteht jedoch schon, wenn wir eine der heute vertretenen Definitionen dem thatsächlich geltenden Umfange philosophischer Disciplinen gegenüberstellen. Man versuche es einmal, die Metaphysik, die Logik, die Naturphilosophie und die Aesthetik, so wie sie gegenwärtig bearbeitet werden, unbefangen und zwanglos einer der modernen Definitionen der Philosophie einzufügen, und wird sich bald davon überzeugen, dass es bei keiner von diesen gelingt. Da der Fortgang unserer Darlegung von einer Begriffsbestimmung der Philosophie nicht abhängt, so werden wir auf die hier angeregte Frage erst im IV. Kap. zurückkommen.

Anmerkung. Man redet zuweilen von Quellen des Philosophirens und betrachtet die Philosophie demgemäss als das Product eines bestimmten Triebes oder Affects. So hat Platon das Staunen (*θαυμάζειν*), Herbart den Zweifel als Ursprung des Philosophirens bezeichnet. Aber Verwunderung über das Dasein oder die Beschaffenheit von Etwas und Zweifel an der Richtigkeit oder Giltigkeit irgend welcher Behauptungen sind Affecte, die in aller Wissenschaft vorwärts treiben und eine specielle Beziehung zur Philosophie nur durch

die Angabe des eigenthümlichen Gegenstandes erhalten können, an dem sie sich hier entzünden. Damit soll nicht geleugnet werden, dass ein besonderes Interesse und ein eigenartiges Talent für eine gedeihliche Beschäftigung mit philosophischen Fragen im engeren Sinne vorausgesetzt werden.

Litteratur:

R. Haym: Philosophie in d. Allgemeinen Encyclopädie v. Ersch und Gruber 3. Sect. 24. Thl. S. 1—11 (1848).

Ueberweg-Heinze: Grundriss d. Geschichte d. Philosophie. 9. Aufl. I, S. 1—5 (1903).

A. Döring: Ueber den Begriff der Philosophie, 1878.

A. Riehl: Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie, 1883.

Windelband: Präludien, 2. Aufl. 1903: 1. Was ist Philosophie?

§ 3. Die Eintheilung der Philosophie.

1. Die Philosophie eintheilen heisst sie als Gattung auffassen und Arten innerhalb derselben unterscheiden. Soll die Eintheilung nicht eine zufällige Aufzählung sein, so muss sie auf einem Eintheilungsgrunde oder -princip beruhen, d. h. in der Zerlegung eines wesentlichen (in der Regel des artbildenden) Merkmals des Gattungsbegriffs bestehen. Von einer solchen Zerlegung ist zu verlangen, dass sie den ganzen Umfang des einzutheilenden Begriffs erschöpfe, also vollständig sei, und dass die unterschiedenen Glieder einander ausschliessen, also nicht mit ihren Sphären in einander übergreifen. Der erste, auf den wir eine Eintheilung der Philosophie zurückführen können, ist Platon. Die von ihm nicht namentlich, aber sachlich unterschiedenen philosophischen Disciplinen sind Dialektik (oder, wie sie später auch genannt wurde, Logik), Physik und Ethik. Unter der Dialektik hat man Erkenntnisstheorie und Metaphysik, eine Wissenschaft von den „Ideen“, den das bleibende, von dem Wechsel der sinnlichen Erscheinung unberührte Wesen der Dinge ausdrückenden Begriffen, von dem wahrhaft Seienden zu verstehen, Physik bezeichnete sowohl die Naturwissenschaft als auch die Naturphilosophie und die Psychologie, würde daher vielleicht am

besten durch den einfachen Ausdruck Naturlehre wiederzugeben sein. Die Ethik endlich entspricht dem auch heute noch gebräuchlichen Begriff dieses Namens, war also eine Lehre vom sittlichen Handeln. Diese Eintheilung, deren Princip wir nicht kennen, ist die einflussreichste und dauerhafteste von allen geworden. Im Alterthum wurde sie von den Stoikern und Epikureern angenommen, und seitdem lässt sie sich in den meisten späteren Versuchen, trotz verschiedener Namen oder veränderter Bedeutungen der alten, wiedererkennen.

2. Zu dieser Wirkung trug wohl auch die Thatsache bei, dass von Aristoteles kein einfaches und klares System philosophischer Disciplinen überliefert war. Gewöhnlich unterscheidet man die theoretische, praktische und poetische Philosophie nach Aristoteles, indem man sich auf den Satz beruft: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ*. Hierbei bedeutet die theoretische Philosophie die rein wissenschaftliche Erkenntniss, die praktische die Darlegung von Regeln für das Handeln, die poetische das auf das (handwerksmässige oder künstlerische) Schaffen sich beziehende Wissen. Innerhalb der theoretischen Philosophie stellte Aristoteles die Mathematik, Physik und Theologie neben einander und bezeichnete die letztere auch als erste und die Physik als zweite Philosophie. Der Theologie oder ersten Philosophie wird die Lehre von den letzten Gründen und Ursachen (*τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν*) zugewiesen, also das Gebiet der Erkenntnisstheorie und Metaphysik, der platonischen Dialektik. Die praktische Philosophie theilten die Aristoteliker in die Ethik, Oekonomie und Politik ein. Von allen diesen Bestimmungen hat sich am längsten, bis in die Gegenwart hinein, die Sonderung einer theoretischen und praktischen Philosophie erhalten (vgl. § 3, 4). Ausserdem findet sich auch der Ausdruck »erste Philosophie« noch häufig in späterer Zeit zur Bezeichnung einer Grundwissenschaft, z. B. bei Bacon, Hobbes und Descartes. Vielfach sind auch in der Folgezeit Glieder der platonischen und der aristotelischen Eintheilung neben einander aufgeführt worden.

3. Zu Anfang der neueren Philosophie begegnen wir einer umfassenden Eintheilung unserer Wissenschaft aus einem neuen Princip. Es ist die in der Schrift: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) von Bacon entworfene Gliederung der Wissenschaften (vgl.

§ 2, 4). Sie beruht auf einer Unterscheidung der Vermögen der vernünftigen (vgl. § 8, 2) Seele, als welche das Gedächtniss, die Phantasie und die Vernunft bezeichnet werden. Während sich auf das Gedächtniss die Wissenschaft der Geschichte bezieht, entspricht der Phantasie die Poesie und der Vernunft die Philosophie. Die besondere Eintheilung der Philosophie erfolgt nach Gegenständen in eine Lehre von Gott, von der Natur und vom Menschen. Innerhalb der Naturphilosophie wird ferner eine speculative (theoretische) und eine operative (technische) Disciplin, innerhalb der Anthropologie eine Wissenschaft von dem Menschen als Einzelwesen (philos. humanitatis) und von dem Menschen als Glied der Gesellschaft (philos. civilis) unterschieden. Daran schliessen sich noch zahlreiche Unterabtheilungen. Den drei philosophischen Hauptfächern aber wird noch eine allgemeinere Lehre, die Mutter aller, übergeordnet, die philosophia prima, die dem Namen nach alt, aber der Sache nach neu ist. Ihre Aufgabe besteht in der Untersuchung der Voraussetzungen (axiomata), die mehreren Einzelwissenschaften gemeinsam sind. Mit der Aufstellung dieser ersten Philosophie hat Bacon die Idee der modernen Erkenntnisstheorie, getrennt von der Metaphysik, mit der sie bei Platon und Aristoteles verknüpft ist, mit glücklichem Griff herausgearbeitet. Welchen Einfluss diese umfassende Eintheilung der Wissenschaften gehabt hat, sieht man daraus, dass noch d'Alembert in seinem *Discours préliminaire* zum berühmten *Dictionnaire encyclopédique* (1751 ff.) sie im Wesentlichen beibehält.

4. Aber auch darin zeigt sich die Fruchtbarkeit des neuen Gedankens, dass Christian Wolff (vgl. § 2, 5) seine Classification der Philosophie gleichfalls psychologisch begründet. Da er die *facultas cognoscitiva* und die *facultas appetitiva*, das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen unterscheidet, so erhält er zwei Haupttheile der Philosophie, die theoretische (Metaphysica) und die praktische. Weiterhin wird wiederum nach Gegenständen eingetheilt, und zwar zerfällt die theoretische Philosophie nach ihren besonderen Objecten, Gott, Seele und Welt, in (natürliche) Theologie, Psychologie und Kosmologie (Physik). Allen diesen besonderen theoretischen Disciplinen wird eine Grundwissenschaft, die Ontologie, vorangestellt, die mit der Erörterung der allgemeinsten Verstandesbegriffe

(Kategorien) betraut wird. Die praktische Philosophie zerfällt in eine Ethik, eine Oekonomie und eine Politik (vgl. § 3, 2), wobei der Gesichtspunkt massgebend ist, dass der Mensch bald als Person, bald als Familienglied, bald als Staatsbürger betrachtet werden kann, und erhält gleichfalls eine Grundwissenschaft in der allgemeinen praktischen Philosophie. Die fundamentale Einleitung zur theoretischen und praktischen Philosophie soll von der Logik gebildet werden, so dass die alte platonische Dreitheilung wieder durchschimmert. In bedeutsamer Weise ergänzt wird endlich die bisherige Entwicklung durch den neuen Gesichtspunkt der in den einzelnen philosophischen Wissenschaften zur Anwendung gelangenden Methode. Während nämlich die deductive Ableitung aus allgemeinsten Principien nach dem Vorbilde der Mathematik an sich die vorzüglichere sein soll, wird doch auch eine inductive, von den Thatsachen ausgehende Darstellungsform empfohlen und durchgeführt. Und darum stellt Wolff die rationalen und die empirischen Disciplinen einander gegenüber. So wird der rationalen Theologie die experimentelle oder die Teleologie beigeordnet, ebenso wird eine rationale und eine empirische Kosmologie oder Physik und eine rationale und empirische Psychologie unterschieden. Dieser Gegensatz bildet wenigstens den Keim zu einer förmlichen Trennung der Philosophie und der Einzelwissenschaften, die bis dahin im Grossen und Ganzen vermieden worden war (vgl. § 2, 5).

5. Dieser Gegensatz des Rationalen und Empirischen ist nun auch für Kant's Eintheilung der Philosophie zunächst massgebend gewesen, indem er eine »Erkenntniss aus reiner Vernunft« (auch Erkenntniss a priori genannt) und eine »Vernunftkenntniss aus empirischen Principien« (oder a posteriori) unterscheidet und jene als reine, diese als empirische oder angewandte Philosophie bezeichnet. Doch erklärt er ausdrücklich, dass die reine allein dasjenige ausmache, »was wir im echten Verstande Philosophie nennen können.« Ihre beiden Theile sind die Propädeutik oder Kritik und die Metaphysik, jene eine Voruntersuchung über die Fähigkeit der reinen Vernunft Erkenntnisse zu vermitteln, diese das System der Vernunftserkenntnisse a priori. Da nun der Vernunftgebrauch ein theoretischer oder praktischer sein, d. h. auf das was ist oder das was sein soll sich richten kann, so gibt es innerhalb des »Systems«

eine Metaphysik der Natur (= Metaphysik im engeren Sinne) und eine Metaphysik der Sitten. Auch in dieser kantischen Eintheilung lässt sich der Grundgedanke der platonischen unschwer wiedererkennen; zugleich sind in ihr Philosophie und Einzelwissenschaften ausdrücklich gegen einander abgegrenzt worden.

6. Der kantischen nahe verwandt ist die Eintheilung, die Hegel der Philosophie hat angedeihen lassen. Er scheidet eine Lehre von der Entstehung des absoluten Wissens von einer wissenschaftlichen Darstellung seines Inhalts. Jene wird von ihm Phänomenologie des Geistes genannt. Sie schildert in sechs Stufen das allmähliche Wachsen der Erkenntnis, bis diese in dem »absoluten Wissen« ihre Vollendung findet. Die Entwicklung dieser Stufen ist keine psychologische oder historische, sondern eine logische. Es ist die von Hegel mit grosser Consequenz durchgeführte dialektische Methode. Das Wesen derselben besteht in einer Selbstauflösung der eingenommenen Standpunkte, die zugleich als nothwendige Durchgangsstadien zum Ziel der vollendeten in sich abgeschlossenen Erkenntnis geschildert werden. Darum ist jede höhere Stufe nicht eine einfache Aufhebung der niederen, sondern diese sind in jener als relativ berechnete »Momente« enthalten. So vereinigt denn die höchste Stufe der Erkenntnis, das absolute Wissen, die (in doppeltem Sinne »aufgehobenen«) Wahrheitsmomente aller niederen in sich. Die Logik als die Lehre vom Inhalt des absoluten Wissens entwickelt diesen nach derselben dialektischen Methode von dem allgemeinen leeren Begriff des Seins aus zu dem inhaltlich reichsten Begriff der absoluten Idee. Von der Logik zweigen sich dann noch zwei besondere philosophische Disciplinen ab, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes. Die wesentlichste Abweichung gegenüber Kant besteht hier in der weiteren Fassung des der Philosophie der Natur gegenübergestellten Theils. Während die Metaphysik der Sitten nach Kant die »reine Moral« ist und die rationale Psychologie zur Metaphysik der Natur gezählt wird, werden hier ausser der Ethik und Rechtsphilosophie noch die Psychologie, Aesthetik, Religionsphilosophie zur Philosophie des Geistes gerechnet. Trotz aller Verschiedenheit des Standpunkts hat Wundt in seiner Eintheilung der Philosophie eine der Hegelschen ähnliche Gliederung vorgeschlagen. Nach ihm kann der ge-

sammte Inhalt des Wissens zunächst in Bezug auf seine Entstehung untersucht werden, damit beschäftigt sich die philosophische Disciplin der Erkenntnisslehre. Sodann kann aber der gesammte Inhalt des Wissens mit Rücksicht auf die systematische Verbindung seiner Principien untersucht werden, in solcher Leistung besteht die Aufgabe der Principienlehre. Diese zerfällt in eine allgemeine Principienlehre oder Metaphysik und in eine besondere, die sich in die beiden Theile der Philosophie der Natur und der Philosophie des Geistes scheidet. Die Eintheilung von Herbart ist bereits § 2, 6 erwähnt worden. Auf einige Versuche der Gegenwart, eine neue Eintheilung der Philosophie zu liefern, können wir hier nicht eingehen.

7. Die Eintheilung der Philosophie muss, sofern sie aus einer einheitlichen Definition ihres Begriffs consequent abgeleitet ist, auf die nämlichen Schwierigkeiten stossen, die wir in § 2, 7 angeführt haben. Sie wird demnach ein mehr oder minder subjectives Schema darstellen, geeignet die persönliche Auffassung einzelner Philosophen von den besonderen Aufgaben der Philosophie zu illustriren, aber unzureichend erscheinen, sobald wir sie als einen Versuch würdigen, den Bestand der Philosophie aller Zeiten nach logischen Gesichtspunkten zu ordnen. Einem solchen Versuch setzt der Wandel dieses Bestandes selbst eine unübersteigliche Schranke. Wenn Bacon und Hobbes noch die Mathematik, Descartes und Wolff noch die (empirische) Physik zur Philosophie gerechnet haben, so kann die von Kant und Hegel entworfene Classification der philosophischen Disciplinen, welche die Mathematik und Physik ausscheidet, offenbar nicht als allgemeingiltig angesehen werden. Derselbe Umstand tritt jedoch auch hervor, wenn wir uns auf eine einzige Periode, etwa die neueste Zeit, beschränken. Die empirische Psychologie z. B. wird heute von Manchen als eine philosophische Wissenschaft angesehen, von Anderen dagegen den Einzelwissenschaften zugewiesen; in der gleichen Lage befindet sich die Sociologie. Es handelt sich also bei der Veränderlichkeit des Umfangs der Philosophie nicht um eine Erscheinung, die gegenwärtig bereits ihr Ende erreicht hätte, wie das für die Chemie, Physik und andere Einzelwissenschaften zutrifft, auch nicht um ein blosses Anwachsen des Stoffes, das nach dem Princip der Arbeitstheilung

einen Zerfall in kleinere Einheiten veranlasst, sondern um einen im Wesen der Philosophie selbst begründeten Wechsel.

8. So wenig wir für die im nächsten Kapitel mitzutheilende Uebersicht der gegenwärtig als solche geltenden philosophischen Disciplinen einer befriedigenden Definition des Begriffs der Philosophie bedürfen, so wenig ist eine unseren Anforderungen genügende Classification derselben dafür unentbehrlich. Immerhin kann eine vorläufige Gliederung, die weder den Thatsachen Gewalt anthut, noch unseren späteren Vorschlägen (im IV. Kap.) vorgreift, von einigem Nutzen sein. Dazu diene die Unterscheidung in allgemeine und specielle philosophische Disciplinen, je nachdem sie sich auf den gesammten Bestand unseres Wissens und Erkennens oder nur auf gewisse Ausschnitte und Aufgaben desselben beziehen. Wir lassen es dabei ganz dahingestellt, ob die unter den speciellen philosophischen Disciplinen aufgeführten Wissenschaften den allgemeinen Namen Philosophie gemäss einer früher angeführten Definition seines Begriffs verdienen oder nicht. Der einzige Zweck dieser Eintheilung ist vielmehr, die anerkannten, heute unterschiedenen philosophischen Wissenschaften nach einem einfachen und doch ein logisches Bedürfniss befriedigenden Leitfaden zu ordnen. Zu den allgemeinen philosophischen Disciplinen rechnen wir die Metaphysik, die Erkenntnistheorie und die Logik, zu den speciellen philosophischen Disciplinen dagegen zählen wir die Naturphilosophie, die Psychologie, die Ethik und Rechtsphilosophie, die Aesthetik, die Religionsphilosophie und die Philosophie der Geschichte. Die Sociologie kommt hierbei unter dem Titel Philosophie der Geschichte zur Sprache.

Litteratur:

Ch. Renouvier: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 Bde. 1885—86.

W. Wundt, *Ueber die Eintheilung der Wissenschaften*. *Philosoph. Studien*, herausg. von Wundt. V. S. 1 ff. (1889).

II. Kapitel,

Die philosophischen Disciplinen.

A. Die allgemeinen philosophischen Disciplinen.

§ 4. Die Metaphysik.

1. Der Name Metaphysik ist ganz zufällig entstanden. Die allgemeinsten Untersuchungen des Aristoteles wurden von den Ordnern seiner Schriften den naturwissenschaftlichen bzw. naturphilosophischen angeschlossen und, da diese *τὰ φυσικά* hiessen, mit der Bezeichnung *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* versehen, aus der in der lateinischen Form *metaphysica* (plur.) wurde. Diese ursprünglich rein zeitliche Ordnung wurde später zu einer sachlichen erhoben, und noch im 18. Jahrhundert war es üblich, sinnige Erörterungen an den Doppelbegriff des *μετὰ* (das Höhere, supra, und das Spätere, post) zu knüpfen. Aristoteles selbst rechnete die hier geführten Untersuchungen zur »ersten Philosophie«, die er als eine Wissenschaft von den obersten Principien auffasste (vgl. § 3, 2). Darnach ist es offenbar im sachlichen Sinne keine Schöpfung des Aristoteles gewesen, was unter diesem Namen bei ihm auftritt, vielmehr haben sich mit metaphysischen Ueberlegungen schon die älteren und jüngeren ionischen Naturphilosophen, Platon u. A. abgegeben. Der Name Dialektik, den wir bei Platon finden (vgl. § 3, 1), darf als Bezeichnung für metaphysische Erörterungen im Sinne des Aristoteles in Anspruch genommen werden. Durch den scholastischen Betrieb dieser Disciplin, die zu den regulären Unterrichtsgegenständen in den mittelalterlichen Schulen ge-

hörte, kam der Titel Dialektik später in Verruf, weil man darunter eine Anleitung zu spitzfindigen und unfruchtbaren Disputationen verstand. Schleiermacher (1768—1834) hat jedoch zu der alten platonischen Bezeichnung zurückgegriffen, um damit metaphysische und erkenntnistheoretische Ueberlegungen anzudeuten. Auch Hegel hat mit seiner dialektischen Methode (vgl. § 3, 5) den Namen vorübergehend zu Ehren gebracht, und noch E. Dühring nennt seine scharfsinnigen Untersuchungen über Raum und Zeit, Causalität und Unendlichkeit »natürliche Dialektik« (1865). Für das nämliche Gebiet ist aber auch der Name, den Aristoteles ihm gegeben (vgl. § 3, 2), lange erhalten geblieben, so nennt z. B. Descartes eine vom radicalen Zweifel zu den sicheren Grundlagen alles Wissens vordringende Schrift »*meditationes de prima philosophia*«. Später wurde diese Bezeichnung zumeist für den ersten Theil der Metaphysik, den man auch *Ontologie* nannte, reservirt, in diesem Sinne verfasst Chr. Wolff eine *philosophia prima sive ontologia* (vgl. § 3, 4). Hegel endlich hat seine hierher gehörigen Lehren in einem System der Logik dargestellt (vgl. § 3, 6).

2. Unter dem Namen Metaphysik sind insbesondere zwei Aufgaben behandelt worden: 1. die Principien der Erkenntniss, des Wissens, soweit sie nicht in den von der Logik geschilderten Methoden und Formen des Denkens bestehen, und 2. die Principien der Wirklichkeit, der Welt, des Seins und Geschehens, deren Angabe das von den Wissenschaften entwickelte Bild der Welt vervollständigt und abschliesst. Als ein Princip der Erkenntniss gilt z. B. der Satz von der Causalität, nach dem jede Veränderung als die Wirkung einer anderen, ihrer Ursache, anzusehen ist, denn er bildet eine Voraussetzung für unser Wissen von Veränderungen, wo sie auch vorkommen mögen. Als ein Princip der Wirklichkeit dagegen betrachtet man etwa mit Leibniz (1646—1716) das System der Monaden oder mit Schopenhauer (1788—1860) den Willen oder mit Spinoza (1632—77) die Eine, unendliche Substanz mit unendlich vielen Attributen. Bei manchen Philosophen hängen die letzten Gründe (des Wissens) und die letzten Ursachen (des Seins und Geschehens) so eng mit einander zusammen, dass sie beide Aufgaben in eine vereinigen und ungesondert der Metaphysik überweisen. Als Typen für dieses Verfahren können Aristoteles,

Herbart und Hegel bezeichnet werden. Daneben gibt es andere, die nur in der zuerst erwähnten Lehre von den Principien der Erkenntniss die wissenschaftliche Aufgabe einer Metaphysik erblicken, für die daher die Bestimmung der letzten Ursachen ein unlösbares Problem bildet und ausserhalb des Bereichs der Philosophie fällt. Auf diesem Standpunkt stehen die Positivisten (s. u.). Endlich einer dritten Klasse von Philosophen erscheint es zweckmässig, nur der Bearbeitung der zweiten Aufgabe den Titel der Metaphysik zu verleihen und hiervon die Wissenschaft von den Principien der Erkenntniss in dem oben bezeichneten Sinne als die Erkenntnistheorie abzutrennen. Dieser letzten Auffassung glauben auch wir beipflichten zu sollen. Daher werden wir im Folgenden unter der Metaphysik den Versuch einer mit wissenschaftlichen Mitteln ausgebauten Weltanschauung verstehen.

3. Den Inhalt einer solchen Metaphysik kann man am besten aus der Eintheilung ihres Gebiets entnehmen (vgl. § 3). Man pflegt eine allgemeine und eine specielle Metaphysik zu unterscheiden. Jene, die auch Ontologie genannt wird, handelt von der Natur des Seins, des Werdens, des Wirkens, so wie sie gedacht werden müssen, wenn sie als Realitäten, als das wahre Wesen der Dinge und ihrer Veränderungen gelten sollen. Sie stellt sich damit in Gegensatz zu der Bestimmung des Phänomenalen und betrachtet als solches nicht nur den Sinnenschein, der in der naiven Anschauung die Wirklichkeit ist, sondern auch wohl den Inhalt einzelwissenschaftlicher Begriffe, wie der Atome und ihrer Kräfte. Sie richtet sich, um einen Ausdruck von Kant zu gebrauchen, auf das »Ding an sich«, wie es unabhängig von den Zuthaten unserer Erkenntniss, die es zur »Erscheinung« umwandeln, beschaffen ist. Ein solches Ding an sich ist z. B. der Wille nach Schopenhauer oder das Unbewusste nach E. von Hartmann. Von dem auf diese Weise gewonnenen Standpunkte aus werden dann in der speciellen Metaphysik, die sich in Kosmologie oder Naturphilosophie einerseits, in Psychologie oder Philosophie des Geistes andererseits scheidet, die besonderen Gebiete der Natur, der Aussenwelt, und des Seelenlebens, der Innenwelt, gedeutet und der Zusammenhang mit den Natur- und Geisteswissenschaften hergestellt. Die früher in der Regel auch zur speciellen Metaphysik gerechnete natürliche oder rationale Theologie

wird jetzt meist im Rahmen einer besonderen philosophischen Disciplin, der Religionsphilosophie, behandelt. Auf die Gestaltung des wahrscheinlichsten Weltbildes haben aber nicht nur theoretische Erwägungen, sondern auch praktische Bedürfnisse einen beträchtlichen Einfluss. Verstand und Gemüth sollen durch die Metaphysik gleichmässig befriedigt werden, die Weltanschauung, die sich auf Grund wissenschaftlicher Forschungen als deren Vereinigung und Abschluss ergibt, soll zugleich eine Lebensanschauung enthalten, mit der sich die praktischen, die sittlichen Aufgaben erfüllen lassen. Offenbar wird damit der Metaphysik das höchste Ziel gesteckt; indem sie ihm zustrebt, erweist sie sich als »Königin der Wissenschaften«.

4. Aber gibt es überhaupt eine Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten kann, und wie ist eine solche möglich? mit dieser Frage machte Kant sie selbst zum Problem. In seiner »Kritik der reinen Vernunft« (1781) zog er die Metaphysik seiner Zeit vor das Forum einer überaus eingehenden und schonungslosen Kritik. Wenn die (rationale) Psychologie für die Annahme einer einfachen unsterblichen Seelensubstanz einen strengen Beweis zu führen unternommen hatte, so wurde ihr jetzt dargethan, dass sie damit in Fehlschlüsse (Paralogismen) verfallen sei. Hatte die Kosmologie bestimmte Anschauungen über die räumliche und zeitliche Beschaffenheit des Weltganzen und über den Causalzusammenhang als die richtigen abgeleitet, so zeigte Kant, dass sich die genau entgegengesetzten ebenfalls demonstriren lassen, und dass demnach die Vernunft in Widerspruch mit sich selbst, in »kosmologische Antinomien« gerathe. Wurde endlich der Beweis für das Dasein Gottes in der natürlichen Theologie theils aus dem Begriff eines vollkommensten Wesens, theils aus der Zufälligkeit und Zweckmässigkeit der Welt geführt, so stellte Kant fest, dass allen diesen Folgerungen die Beweiskraft logisch überzeugender Argumente fehle. Aber nicht nur gegen die besondere Gestalt der metaphysischen Lehren über Gott, Welt und Seele, sondern gegen jeden Versuch war diese Kritik gerichtet, der es unternahm, aus blosser Vernunft, rein begrifflich, a priori Erkenntnisse über das jenseits aller Erfahrung liegende Ding an sich, das Transcendente zu gewinnen. Eine solche Metaphysik aus leeren, weil des anschaulichen Inhalts entbehrenden Begriffen wurde von Kant als eine Grenzüberschreitung

des Erkenntnisvermögens charakterisirt, die das feste sichere Land der auf Erfahrung beruhenden, für Erfahrung berechneten Erkenntnis aufgabe, um sich auf weitem, stürmischem Ocean durch Nebelbänke und Eisberge neue Länder vorlügen zu lassen.

5. Doch hat Kant selbst der Metaphysik darum nicht entsagt. In seinem System der Philosophie werden eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten aufgeführt (vgl. § 3, 5), und neben ihnen ist von ihm auch noch eine Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, die der rationalen Theologie nahe verwandt ist, bearbeitet worden (vgl. § 11, 3). Ja, selbst auf eine Begründung der Annahmen der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des Willens, der Existenz Gottes hat Kant nicht verzichtet. Im Anschluss an die Thatsachen der Sittlichkeit werden sie gefordert, als Postulate der praktischen Vernunft bilden sie den Inhalt einer ethischen Metaphysik. Kant's Bekämpfung der Metaphysik ist daher nicht sowohl gegen die Sache, als vielmehr gegen die Methode ihrer Behandlung gerichtet gewesen. Das Transcendente lässt sich aus reiner Vernunft nicht erkennen, und aller dogmatischen Construction aus Begriffen, wie sie die Metaphysik jener Zeit betrieben hatte, muss eine kritische Voruntersuchung über die Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens vorangehen — das sind die Hauptresultate der kantischen Prüfung, die somit eine Reform der Metaphysik, nicht deren Vernichtung befürwortet. Und so haben denn auch die Nachfolger Kant's mit besonderem Eifer metaphysischen Bemühungen obgelegen, Fichte, Schelling (1775—1854) und Hegel auf der einen, Herbart und Schopenhauer auf der anderen Seite. Jene begannen mit dem harmlosen Versuch, die kantische Philosophie systematisch auszubauen und zu begründen und gelangten dabei zu einer umfassenden begrifflichen Construction des Universums. Diese gingen direkt auf eine Bestimmung des Dinges an sich aus, die sie auf ihre Weise auch Kant gegenüber zu rechtfertigen wussten.

6. Viel einschneidender als Kant ist ein anderer Gegner der Metaphysik, nämlich der Positivismus, verfahren, insofern er nicht nur diese oder jene, sondern überhaupt jede Wissenschaft dieses Namens verwirft. Als den geistigen Vater dieser Richtung, die in der englischen Philosophie von der Neuzeit ab der Anlage

nach vorhanden war, darf man D. Hume (1711—76) ansehen. Nach seiner Auffassung haben alle Begriffe nur insofern einen legitimen Inhalt, als sie sich auf die Erfahrung zurückführen lassen. Die metaphysischen Begriffe einer unkörperlichen Substanz, einer objektiven Causalität u. a. sind nach Hume nur in dem Umfange verständlich und berechtigt, in welchem sie gewisse Thatsachen des Bewusstseins ausdrücken (vgl. § 5, 3). Seinen Namen hat der Positivismus von A. Comte: Cours de philosophie positive (1830—42, 6 Bde.), der ihn zur Theologie und zur Metaphysik in Gegensatz stellt. Alle Wissenschaft hat, wie Comte lehrt, die Aufgabe zu sehen, um voraussehen zu können, von Thatsachen zu berichten und deren Gesetze aufzufinden. Theologie und Metaphysik dagegen gingen darüber hinaus, setzten Phantasie und Spekulation statt der Beobachtung und der Vernunft in Thätigkeit; Metaphysik will alles voraussehen, ohne etwas gesehen zu haben. Den gleichen Standpunkt vertritt sodann gegenüber der Metaphysik der englische Agnosticismus (= Unerkennbarkeitsstandpunkt) unserer Tage. Das von dem berühmten Naturforscher Huxley geprägte Wort findet seine Anwendung besonders auf die umfassende Philosophie von H. Spencer, die das Erkennen auf das Endliche, Begrenzte, in der Erfahrung Gegebene beschränkt und das Absolute, dessen Existenz sie nicht bestreitet, als unerkennbar bezeichnet. Zu diesen radikalen Gegnern der Metaphysik gehören endlich auch die Neukantianer, die modernen Vertreter einiger Grundgedanken der Kant'schen Philosophie. Dass der Anfang aller theoretischen Philosophie Erkenntnistheorie oder -kritik sein müsse und dass sich das Transcendente gar nicht theoretisch erfassen lasse, ist die Ueberzeugung, die diese Denker mit Kant in erster Linie verbindet. F. A. Lange († 1875), eines der Häupter des Neukantianismus, charakterisirt die Metaphysik als »Begriffsdichtung«. Vielleicht dringt sie tiefer, als die sich an Erscheinungen abmühende Wissenschaft, in das Wesen der Dinge, den Sinn der Welt, das »Ideal« ein, aber die Mittel der Wissenschaft stehen ihr hierbei nicht zur Verfügung.

7. Indem wir im Folgenden dem Positivismus gegenüber (welches Sammelwort für alle im vorigen Abschnitt erwähnten Widersacher der Metaphysik gebraucht zu werden pflegt) die Berechtigung einer Metaphysik als Wissenschaft zu vertreten versuchen,

beginnen wir zunächst mit der Zustimmung zu Kant's Kritik der begrifflich construirenden Philosophie dieses Namens. In der That, wäre Metaphysik nur so möglich, so wäre sie überhaupt nicht möglich, und das von Kant selbst anerkannte »unhintertreibliche« Bedürfniss der menschlichen Vernunft nach solchen Erkenntnissen müsste eben zum Verzicht genöthigt werden. Aber Kant war im Irrthum, wenn er meinte, Metaphysik wäre nur als Wissenschaft a priori, aus reiner Vernunft, denkbar und würde hinfällig, sobald ein solches Verfahren als fruchtlos und angreifbar blossgestellt wäre. Die Idee einer inductiven, aus den übrigen Wissenschaften hervordachsenden, sie ergänzenden Metaphysik hat weder ihm als eine Möglichkeit vorgeschwebt, noch durch seine Kritik irgendwie berührt werden können. Nur um eine solche kann es sich aber nach unserer Ansicht bei dem Aufbau einer wissenschaftlich begründeten Weltanschauung handeln, und es wäre nicht sonderlich schwer zu zeigen, dass auch die ältere Metaphysik trotz der scheinbaren Apriorität ihrer Methode stets unwillkürlich auf das Wissen ihrer Zeit Rücksicht genommen habe. G. Th. Fechner (1801—87), E. von Hartmann und W. Wundt darf man wohl als die Philosophen bezeichnen, die zuerst mit vollem Bewusstsein die Idee einer inductiven Metaphysik zur Ausführung gebracht haben, der erstgenannte in »Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits« (3 Bde. 1851, 2. Aufl. 2 Bde. 1901), Hartmann in seiner »Philosophie des Unbewussten« (1869, 10. Aufl. 1890), Wundt in seinem »System der Philosophie« (1889, 2. Aufl. 1897). »Es gilt vom möglichst grossen Kreis des Erfahrungsmässigen im Gebiete der Existenz auszugehen, um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Gesichtspunkte, die sich hier ergeben, zur Ansicht dessen zu gelangen, was darüber hinaus in den anderen, weiteren und höheren Gebieten der Existenz gilt, an die wegen ihrer Ferne unsere Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unsere Erfahrung überreicht und übersteigt« (Fechner). »Die Arbeit weiterzuführen, welche die Einzelwissenschaften begonnen« (Wundt), eine Ergänzung derselben zu sein, Ergebnisse ihrer bedächtigeren Forschung zu antecipiren, Lücken, die sie offen lassen mussten, auszufüllen, zwischen widerstreitenden Annahmen zu entscheiden — das ist die schwierigere, aber lohnendere Aufgabe, die sich eine solche Metaphysik zu lösen vornimmt.

8. Aber freilich, ohne das praktische Interesse und Bedürfniss würde auch diese inductive Metaphysik kaum bestehen. Was uns veranlasst, über die in gewissenhafter Einzelforschung erreichte Stufe des Wissens in Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen hinauszugehen, einen vom Standpunkte rein theoretischer Erkenntniss voreiligen und unsicheren Abschluss herzustellen, das letzte Wort zu sprechen, wo es die kritische Wissenschaft noch nicht sprechen konnte, das ist die Thatsache, dass wir keine wissenschaftlichen Maschinen, sondern Menschen sind, die für ihr Leben eine Weltanschauung brauchen und sich mit dem lückenhaften Wissen nicht begnügen können. Wir können nicht beliebig lange warten, bis uns von der auf breiter Erfahrunggrundlage und mit einwandfreier Methode arbeitenden Wissenschaft auf Fragen eine endgiltige Antwort bescheert wird, deren Ausfall für unser Leben und Handeln von grosser Bedeutung und Tragweite ist. Fragen dieser Art sind z. B. folgende: was ist und wozu dient das Leben? in welchem Verhältniss stehen die psychischen Vorgänge zu den körperlichen, insbesondere den Gehirnprocessen, die sie begleiten? ist das irdische Dasein das einzige oder gibt es noch ein sogenanntes jenseitiges, wie es in der Religion geglaubt wird? Sind die sittlichen Aufgaben, die wir uns stellen und zu verwirklichen suchen, lediglich subjective, oder ist die Welt auf eine Realisirung derselben angelegt? Waltet ein Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung im Sinne eines Wachstums, einer Ausbreitung von Glück, Frieden, Menschlichkeit? Nun gibt es ja gewiss nicht Wenige, die sich durch derartige »offene« Fragen überhaupt nicht beirren und beschweren lassen, die in stolzer Resignation oder gleichgiltiger Stumpfheit so zu sagen an ihnen vorbeileben. Ebenso gibt es Andere, denen die autoritative Antwort völlig genügt, die die positive Religion, in der sie unterwiesen worden sind, auf alle diese Fragen ertheilt. Derjenige aber, dem es darum zu thun ist, dem fortschreitenden Wissen eine fortschreitende Weltanschauung anzupassen, wird zum Metaphysiker werden und in sich den Beruf fühlen, das was er mit heissem Bemühen sich selbst erarbeitet hat, auch der Oeffentlichkeit vorzulegen.

9. Eine Metaphysik, die herausgeboren ist aus dem praktischen Bedürfniss nach einer Weltanschauung und ihre positive Gestalt dem Anschluss an das Wissen ihrer Zeit auf allen Gebieten ver-

dankt, verdient nun keineswegs den Vorwurf, den der Positivismus gegen sie richtet. Ihr Verfahren ist kein unwissenschaftliches, sie ist keine Begriffsdichtung. Denn erstens hält sie sich, wie alle Wissenschaft, möglichst streng an die von der Logik empfohlenen Methoden. Sie will nicht grundlose Behauptungen in die Welt schleudern, auch nicht in sprunghaft-aphoristischer Form allerlei Gedankenblitze entsenden, ebenso wenig sich auf eine Autorität, eine Inspiration oder Lehren Anderer, berufen, sondern in sorgfältig erwogenem Ideenfortschritt ihre Annahmen darlegen. Sie will darum auch nicht, wie die Poesie, ästhetisch, sondern, wie die Wissenschaft, logisch, auf ihre Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit hin geprüft und beurtheilt werden. Zweitens schliesst sie sich eng an das Denken und Forschen der Natur- und Geisteswissenschaften und der anderen philosophischen Disciplinen an und nimmt somit Theil an dem Fortschritt derselben. Die Metaphysik benutzt die Ergebnisse der Einzelwissenschaften und zieht daraus die wahrscheinlichsten Consequenzen, sie antecipirt vermuthungsweise manche spätere Errungenschaft auf diesem Gebiet und verknüpft getrennte Wege und Leistungen in einer zusammenfassenden Betrachtung. Darum ist sie auch den Veränderungen unterworfen, welche innerhalb der genannten Wissenschaften vor sich gehen. Eine Metaphysik, wie die aristotelische, gibt es nicht mehr, ebenso wenig eine, wie die von Chr. Wolff oder wie die von Schelling herrührende. Während die grossen poetischen Leistungen aller Zeiten in unvergänglicher Blüthe sich erhalten, theilt die Metaphysik das Schicksal wissenschaftlicher Arbeit und Erkenntniss, sie veraltet, wird zu einer historischen Grösse. Freilich, gewisse Grundgedanken, allgemeinste Auffassungsweisen werden von solchen Veränderungen weniger berührt, die allgemeine Metaphysik kann durch den Fortschritt einzelwissenschaftlichen Erkennens nicht so leicht erreicht werden, und so sind einzelne platonische und aristotelische, cartesianische und spinozistische Ideen auch heute noch möglich. Dagegen welch kurzes Dasein war der speciellen Metaphysik als frei konstruirender Naturphilosophie bei Schelling oder als dialektisch sich entfaltender Geistesphilosophie bei Hegel beschieden! Auch in den Einzelwissenschaften wandeln sich ja die allgemeinen Begriffe und Theorien am langsamsten. Die mechanischen Grundgesetze eines Newton haben seine optische Theorie erhebliche Zeit

überdauert, und das noch heute anerkannte Princip von der Erhaltung des Stoffes hat seine Wurzel in den ersten Anfängen der griechischen Philosophie.

10. Mit diesem Gesichtspunkt hängt es nun auch zusammen, dass die Grenzen zwischen der Metaphysik und den besonderen Wissenschaften sich allmählich verschoben haben. Jede sichere Vermehrung des Wissens in principiellen Fragen zieht eine vorher in der Metaphysik vertretene Möglichkeit in das einzelwissenschaftliche Gebiet hinüber und macht Erörterungen gegenstandslos, die sich dort an diese Möglichkeit geknüpft haben. Umgekehrt entstehen aber auch neue metaphysische Fragen und Probleme aus umgestaltenden Entdeckungen von Thatsachen oder Gesetzen, die in den Einzelwissenschaften gelungen sind. In dieser Hinsicht ist es äusserst lehrreich, eine frühere mit einer späteren Metaphysik zu vergleichen und die Verarmung an Stoff auf der einen der Bereicherung an Inhalt auf der anderen Seite gegenüberzustellen. Daraus geht aber zugleich hervor, dass es unrichtig ist, wenn Kant die Metaphysik als die Lehre vom Transcendenten, vom Ding an sich, schlechthin betrachtet und dadurch von der Wissenschaft als der Lehre vom Immanenten, den Gegenständen möglicher Erfahrung, schroff absondert. Wenn es so wäre, dann gäbe es in der That keine noch so schmale Brücke von der einen zur anderen. Dagegen finden wir, dass die Verbindungsfäden herüber und hinüber zahlreich und mannichfaltig sind und dass nur ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied in dem wissenschaftlichen Charakter beider besteht. Auch in den Einzelwissenschaften herrscht das Bestreben, das Gebiet des Erfahrbaren durch Annahmen und Folgerungen, durch logische Bearbeitung der Beobachtungen zu überschreiten. Die Metaphysik geht in dieser Richtung noch einige Schritte weiter und dient dabei der für sie hinzukommenden Aufgabe, die von verschiedenen Wissenschaften gewonnenen Ergebnisse und Bestimmungen mit einander in Einklang zu bringen, ein allseitig begründetes harmonisches Weltbild zu zeichnen.

11. So kommen wir denn zu dem Resultat, dass die Metaphysik als Wissenschaft möglich ist und der Positivismus wenigstens hinsichtlich der von uns hier vertretenen Idee dieser philosophischen Disciplin sich im Irrthum befindet. Wir wollen damit nicht be-

streiten, dass die Geschichte der Metaphysik vielfach Veranlassung zu solchem Irrthum bietet. Zuweilen hat man das Schauspiel erlebt, dass Philosophen nicht im Anschluss an die Einzelwissenschaften, nicht durch sie belehrt und gestützt, sondern in grundlosem Hochmuth deren Ergebnissen zum Trotz Besseres und Richtigeres über das Sein und Geschehen auszusagen versuchten. Einer solchen Metaphysik gegenüber, die in der Naturphilosophie eines Schelling und Hegel abschreckende Beispiele aufweist, ist allerdings der Positivismus berechtigt. Will die Metaphysik die Einzelwissenschaften nicht ergänzen, sondern ersetzen, will sie ersinnen, was diese erforschen, dann wird sie sich gefallen lassen müssen, als Unwissenschaft bei Seite geschoben zu werden. Andererseits jedoch darf auch nicht behauptet werden, dass die hier geschilderte inductive Metaphysik als besondere philosophische Disciplin überflüssig und unmöglich sei, weil und sofern Alles, was in und an ihr berechtigt sei, bereits in den Einzelwissenschaften geleistet und geboten werde. Denn die einheitliche Zusammenfassung dieser von bestimmten Gesichtspunkten entworfenen und für bestimmte Gebiete geltenden Ergebnisse und der provisorische Abschluss zu einer allen Bedürfnissen nach einer Welt- und Lebensanschauung genügenden Lehre ist nicht eine Aufgabe, die innerhalb einer Einzelwissenschaft befriedigend gelöst werden könnte. Und über die Möglichkeit einer solchen Metaphysik entscheidet nur die Analyse ihres idealen Gedankens und der wirkliche Versuch diesen Gedanken zu realisiren, nicht aber eine Betrachtung über die Unvollkommenheit der menschlichen Kräfte, denen es nicht gegeben sei, alle Wissenschaften zu beherrschen.

12. Es gibt Zeiten, in denen die Metaphysik in weiten Kreisen des Volkes verwandte Regungen antrifft und durch solche entgegenkommenden Stimmungen in Richtung und Kraft genährt wird. So fand die Systematisirung der Leibniz'schen Weltanschauung durch Christian Wolff eine durchaus ähnliche Verfassung des Geistes- und Gemüthslebens in den verschiedensten Schichten nationaler Thätigkeit in Deutschland vor. Jene Vorstellung von der Wirklichkeit, die Wolff entwickelte, wonach man in ihr ein zufälliges und verworrenes, die Erkenntniss mehr hemmendes, als etwa deren Grundlage nothwendig bildendes Moment zu erblicken habe, und die damit übereinstimmende Werthschätzung der klaren und deut-

lichen Vernunfterkennniss, des Denkens, des Verstandes traf zusammen mit einer rationalistisch behandelten Kunstübung, mit einer pedantischen Etikette in Lebensart und Verkehr, mit einer allgemeinen Bevorzugung des Künstlichen und Gekünstelten. Und so erscheint es nicht verwunderlich, dass diese Lehre auf den Universitäten die Scholastik und den Cartesianismus verdrängte, dass man auf den Kanzeln nach ihrer Methode predigte und die Kinderbücher nach ihren Principien angelegt wurden. Auch die Wissenschaften, Theologie, Jurisprudenz, Medicin beeiferten sich, in diesem Geiste zu arbeiten und ihren Besitz darzustellen, es entstanden besondere Gesellschaften zum Zwecke der Ausbreitung der Wahrheit nach Wolff'schen Grundsätzen, und selbst die schöne Litteratur wurde nach seinen Vorschriften zu einem Gegenstande lehrbarer und lehrhafter Vernünftelci. So recht im Gegensatze zu dieser allgemeinen Theilnahme an einer philosophischen Weltanschauung steht das Verhalten unserer Zeit mit ihrer Wirklichkeitsfreude, mit ihrem stattlichen Besitze an einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen, mit ihrer fortgeschrittenen Technik und mit ihrem socialen Wohlstande.

13. Auch die Metaphysik unserer Zeit ist von dieser Veränderung der allgemeinen Lebensanschauung nicht unberührt geblieben. Ganz allmählich und sicher hat sich das Verhältniss in der Werthschätzung von Vernunft und Wirklichkeit, in der Bearbeitung von Realem und Phänomenalem, von Gedachtem und Erfahrenem geändert. Während Kant noch im Wesentlichen geneigt war, der Vernunft den Vorrang zuzugestehen, wenn sie auch nur in Verbindung mit der Erfahrung eine Erkenntniss der Welt sollte vermitteln können, verdanken wir Hegel die Einsicht, dass Wirkliches und Vernünftiges einander decken sollen, also als gleichwerthige Gesichtspunkte innerhalb einer Weltansicht zu gelten haben. Lotze (1817—1881) erklärt darauf, dass die Wirklichkeit viel reicher sei als unser Denken, und endlich Wundt macht die unmittelbare volle Erfahrung der Erlebnisse nicht nur zum Ausgangspunkt seiner erkenntnistheoretischen Betrachtungen, sondern auch zum Richtpunkt metaphysischer Ueberlegungen über das Sein der Dinge. Die verstandesgemässe Bestimmung gewisser Seiten oder Bestandtheile dieser unmittelbaren Wirklichkeit, wie sie in den einzelnen Wissenschaften,

insbesondere in der Naturwissenschaft und der Psychologie, geübt wird, erscheint nach Wundt sogar als eine künstliche Scheidung, die nur begriffliche, nicht aber reale Ergebnisse zu Stande bringt. So hat sich das Verhältniss zwischen Vernunft und Wirklichkeit völlig umgekehrt, und ganz parallel damit ist die Werthschätzung gegangen, die beiden Factoren innerhalb der weiteren Lebenskreise zu Theil wird.

14. Eine Uebersicht über die Litteratur zur Metaphysik würde einer Uebersicht über die philosophischen Systeme aller Zeiten gleichkommen. Wir beschränken uns deshalb darauf, zwei kleinere Schriften anzuführen, die, von verschiedenen Standpunkten aus abgefasst, so recht einen Einblick in den Mangel an Allgemeingiltigkeit in metaphysischen Darstellungen gewähren können. Es sind das die »Grundzüge der Metaphysik« von Dieterich, 1885, und die »Elemente der Metaphysik« von Deussen, 3. Aufl. 1902. Jene sind im Geiste Lotze's, diese im Sinne Schopenhauer's verfasst. Ferner sei ein bedeutendes Werk der modernen englischen Philosophie, das auf einer Analyse der unmittelbaren Erfahrung aufgebaut ist, *The Metaphysic of Experience* von Th. H. Hodgson (4 Bde., 1898), genannt und auf eine durchaus kritisch gehaltene »Geschichte der Metaphysik« von E. v. Hartmann (2 Bde., 1899—1900) hingewiesen.

§ 5. Die Erkenntnistheorie.

1. Der Name »Erkenntnisslehre« findet sich neben den älteren »Theorie des Erkenntnissvermögens« und »Kritik des Erkenntnissvermögens«, wie es scheint, zuerst am Anfang des 19. Jahrh., und zwar in Beziehung auf das, was Kant in seiner »Kritik der reinen Vernunft« geleistet hatte. Noch später taucht der heute üblichere Ausdruck »Erkenntnistheorie« auf. Gegenwärtig versteht man unter Erkenntnistheorie oder Erkenntnisslehre im weiteren Sinne die Wissenschaft von den materialen und formalen Principien der Erkenntniss, im engeren Sinne dagegen nur die Disciplin, die sich mit den materialen Principien der Erkenntniss beschäftigt (vgl. § 4, 2). Der Name Logik wird gleichfalls oft für jene weitere

Aufgabe in Anspruch genommen, während sein Begriff im engeren Sinne die Wissenschaft von den formalen Principien der Erkenntnis bedeutet. Wir acceptiren die Bestimmung beider Begriffe nur in dem engeren Sinne und fassen deshalb Erkenntnisstheorie und Logik als die beiden sich ergänzenden Disciplinen auf, von denen die eine den allgemeinsten Inhalt, die andere die allgemeinsten Formen der Erkenntnis behandelt. Mit einem einheitlichen Namen kann man sie beide als Wissenschaftslehre nach dem Vorgange Fichte's (vgl. § 2, 5) bezeichnen. Die Erkenntnisstheorie wird nach dieser Auffassung zu einer Wissenschaft von den Grundbegriffen oder Kategorien (z. B. Ding, Veränderung, Abhängigkeit) und von den Grundsätzen oder Axiomen (z. B. den logischen Grundsätzen, dem Causalprincip) aller besonderen Wissenschaften. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist unter dem Titel einer *philosophia prima* zuerst von Fr. Bacon aufgestellt worden (vgl. § 3, 3).

2. Im Alterthum ist die Erkenntnisstheorie nicht als besondere Disciplin gepflegt worden. Bei Platon finden sich in dem, was er Dialektik (vgl. § 3, 1) nennt, bei Aristoteles in der Metaphysik (vgl. § 4, 1) erkenntnistheoretische Untersuchungen, aber eine Scheidung dieser von den eigentlich metaphysischen oder den spezifisch logischen Erörterungen ist hier noch nicht eingetreten. Die Hauptfragen, die in der antiken Philosophie das erkenntnistheoretische Denken beherrschen, sind die nach der Wahrheit und Allgemeingiltigkeit des Erkennens und Wissens. Dagegen treten ganz zurück die in der Folgezeit so bedeutungsvoll gewordenen Erwägungen über die subjectiven und objectiven Factoren des Erkennens, über den Antheil der Gegenstände und des erkennenden Subjects an dem Zustandekommen der Wahrnehmung oder der begrifflichen Erkenntnis, ferner die Bestimmung der Grenzen der Erkenntnis und die Angabe des Wesens der reinen (von allen Zuthaten unserer Reflexion befreit gedachten) Erfahrung.

Als den eigentlichen Begründer einer Erkenntnisstheorie als selbständiger Disciplin darf man den englischen Philosophen John Locke ansehen, dessen Hauptwerk, *An Essay concerning Human Understanding*, 1690 erschienen¹⁾, die erste systematische Unter-

¹⁾ Die beste englische Ausgabe von Fraser, 2 Bde. 1894, deutsche Uebersetzung in der v. Kirchmann'schen Philosoph. Bibliothek.

suchung über den Ursprung, die Bestandtheile, das Wesen, die Arten und Gewissheitsgrade der Erkenntniss genannt werden muss. Die allgemeine Quelle aller Erkenntniss fand Locke in der äusseren und inneren Wahrnehmung (*sensation* und *reflection*). Die Vorstellungen (Ideen), die wir der einen oder anderen oder beiden verdanken, sind einfach oder zusammengesetzt. Jene (die einfachen Ideen), wie z. B. die Sinnesqualitäten (Farben, Töne u. dgl.), die Vorstellungen des Raumes, des Wollens, der Kraft, bilden ein Inventar von Elementen aller Erkenntniss, durch deren Combination die zusammengesetzten Ideen entstehen. Diese werden von Locke in Beschaffenheiten (*modes*), Dinge (*substances*) und Beziehungen (*relations*) eingetheilt. Das Erkennen definirt er als die Auffassung der Uebereinstimmung oder des Widerstreits unserer Vorstellungen. Zuletzt versucht er festzustellen, welche Erkenntnisse den Charakter der Gewissheit, welche bloss den der Wahrscheinlichkeit an sich tragen.

3. An Locke's »Versuch über den menschlichen Verstand« haben sich in England die erkenntnisstheoretischen Schriften von George Berkeley († 1753) und von David Hume (vgl. § 4, 6) angeschlossen. Jener suchte in seinen »Principien der menschlichen Erkenntniss«¹⁾, die im J. 1710 herauskamen, zu zeigen, dass die Dinge ausser uns nur Perceptionen wahrnehmender Geister seien, und dass es keine abstracten, keine Allgemeinvorstellungen gebe. Hume wurde in seinem Hauptwerk, dem »Tractat über die menschliche Natur«²⁾ und in der kleineren, populärer gehaltenen »Untersuchung über den menschlichen Verstand« 1748 durch eine scharfe Kritik einiger Grundbegriffe und Grundsätze, wie Raum und Zeit, Substanz und Causalität, dazu geführt, die zweifellose Gewissheit aller auf Erfahrung beruhenden menschlichen Erkenntniss überhaupt zu bestreiten. Beide haben mit der Annahme, dass unsere Vorstellungen und deren Verknüpfungen die einzige Grundlage unseres Wissens bilden und dass sich dieses als sinnvoll und berechtigt nur

1) A Treatise concerning the Principles of human Knowledge (beste Ausgabe von Fraser), deutsch in v. Kirchmann's Philos. Bibliothek.

2) Treatise on human Nature 1739—1740 (beste Ausgabe von Green and Grose), dessen erster, erkenntnisstheoretischer, »vom Verstande« handelnder Theil von Lipps deutsch herausgegeben ist (1895).

durch seine Zurückführbarkeit auf Vorstellungen und deren Gesetze ausweisen könne, die einflussreiche psychologische Methode, den Psychologismus in der Erkenntnisstheorie zur Geltung gebracht. Es handelt sich aber, wie hier gleich bemerkt sein mag, für diese Wissenschaft nicht darum, was die Grundbegriffe und Grundsätze in unserem Geiste, sondern darum, was sie in den Wissenschaften, die sie als Voraussetzungen gebrauchen, bedeuten.

In Deutschland hat Leibniz in einem besonderen Werk, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, das er wegen des in zwischen erfolgten Todes von Locke nicht herausgab, und das so erst 1765 aus dem Nachlass von Leibniz veröffentlicht wurde, eine Kritik der Locke'schen Anschauungen geliefert. Seine Ausführungen wenden sich gegen die Bekämpfung der angeborenen Ideen, der Locke das erste Buch seines Werkes gewidmet hatte. Der Anlage nach, virtuell, unbewusst können Begriffe und Grundsätze vor der ihre Entfaltung im Bewusstsein bedingenden Erfahrung im Geiste sein, während sie nur durch eine besonders auf sie gerichtete Aufmerksamkeit aktuell und bewusst werden. Ferner stellt Leibniz den empirischen Erkenntnissen, die nicht notwendig sind, die Vernunftwahrheiten der Logik oder der Mathematik gegenüber, deren Evidenz gerade darauf beruhe, dass sie *a priori*, vor aller Erfahrung in uns wurzeln.

4. Auf den gleichen Nachweis eines Besitzes *a priori* ist nun auch das Denken desjenigen Mannes gerichtet, der nach Locke den grössten Anstoss zur Begründung einer Erkenntnisstheorie gegeben hat: Kant's. Angeregt durch die kritischen Erörterungen von Hume, der ihn zuerst aus dem »dogmatischen Schlummer« gerissen, versuchte er, die ihm feststehende Thatsache einer allgemeingiltigen, wissenschaftlichen Erkenntnis in der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft zu erklären, und gelangte dabei zu der Voraussetzung von Elementen *a priori* in der sinnlichen wie in der Verstandeserkenntnis. Raum und Zeit sind die Formen aller Wahrnehmung, die »im Gemüthe *a priori* bereit liegen« und eine allgemeingiltige Raum- und Zahlenwissenschaft möglich machen. Zwölf Kategorien bilden in ähnlicher Weise den Stammbesitz unseres Verstandes und lassen naturwissenschaftliche Grundsätze über Materie, Veränderung und gesetzmässige Verknüpfung

der Erscheinungen in notwendigen Formeln ausdrücken. In dem *a priori* also, das bei Kant noch stark den Charakter einer angeborenen Geistesbeschaffenheit an sich trägt, bei den modernen Vertretern der Kant'schen Erkenntnisstheorie, den Neukantianern, dagegen bloss die correctere Bedeutung einer von der Erfahrung unabhängigen logischen Voraussetzung wissenschaftlicher Erkenntnis erhalten hat — in diesem *a priori* also wurzelt die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit unserer Aussagen über die Gegenstände. Aber die wissenschaftliche Anwendung dieser »reinen« Stammbegriffe und Grundsätze ist zugleich nach Kant auf das Gebiet möglicher Erfahrung, auf Immanentes eingeschränkt; eine Metaphysik aus »reiner Vernunft« ist als Wissenschaft unmöglich (vgl. § 4, 4). Nur ein Gebrauch wird den metaphysischen Ideen auch im Dienste wissenschaftlicher Arbeit zugestanden. Als regulative Principien wirken sie nämlich anregend auf die Bearbeitung der Erfahrungstatsachen. Ohne selbständigen Gehalt und Werth, geben sie der Forschung eine Richtung, werden sie zu fruchtbaren Maximen für Gliederung und Zusammenfassung des Wissens. In aller Erkenntnis die sie durchwaltende Einheit, die im Einzelnen herrschende Mannichfaltigkeit und die hier zugleich zur Geltung kommende Verwandtschaft zu suchen und herzustellen, ist ihre wichtige Vorschrift. Die Werke, in denen Kant seine erkenntnisstheoretischen Anschauungen dargelegt hat, sind die schon erwähnte »Kritik der reinen Vernunft«, 1781 und die »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik«, 1783.

5. Unter anderen Namen erscheint die Erkenntnisstheorie bei den unmittelbaren Nachfolgern Kant's. Die Fichte'sche Bezeichnung dafür »Wissenschaftslehre« haben wir schon oben erwähnt (vgl. § 5, 1). In der Ausführung dieser Disciplin gelangt Fichte zu bestimmten metaphysischen Anschauungen über das Princip der Welt und geht er über den Rahmen einer eigentlichen Erkenntnisstheorie weit hinaus. Das Gleiche müssen wir von der Identitätsphilosophie Schelling's, von der Logik Hegel's, von der Metaphysik Herbart's und von der Lehre Schopenhauer's sagen. Von einer reinlichen Abgrenzung erkenntnisstheoretischer Erwägungen ist hier überall nicht die Rede. Seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts wird in Deutschland das Bestreben nach einer ge-

sicherten Erkenntnisstheorie als Grundlage der gesammten Philosophie und als einer zuverlässigen Kritik der aus einzelwissenschaftlichen Bestimmungen gezogenen Folgerungen mächtig. Der Materialismus, die metaphysische Annahme, dass die Materie das Princip aller Dinge sei, gab die unmittelbare Veranlassung zu der mit diesem Bestreben verknüpften Rückkehr zu Kant. Die speculative Philosophie Hegel's erlag dem Ansturm der Erfahrungsdisciplinen und dieser vorsichtigen neuen Philosophie, und es begann eine langsame Restauration der philosophischen Wissenschaft. Gegenwärtig fordert man von einem Philosophen vor allem eine gründliche Orientirung in der Erkenntnisstheorie, und man ist vielfach geneigt, in ihr die Philosophie überhaupt, soweit sie Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung erheben kann, zu erblicken. Diese Werthschätzung der Erkenntnisstheorie hat sich auch auf andere Wissenschaften übertragen. Hervorragende Naturforscher, wie Helmholtz, Fick, Mach, Ostwald u. A., haben sich bemüht, die erkenntnistheoretischen Grundfragen ihrer Wissenschaft zu beantworten, und in der protestantischen Theologie ist namentlich die Ritschl'sche Schule von der Ueberzeugung durchdrungen, dass nicht irgend eine Metaphysik, sondern die Erkenntnisstheorie Kant's oder Lotze's die bei der wissenschaftlichen Darstellung des Inhalts der christlichen Religion mitwirkende Voraussetzung zu bilden habe.

6. Die Erkenntnisstheorie ist durch diesen Entwicklungsgang allmählich zur Fundamentalwissenschaft geworden, die sich neben der Logik um eine Grundlegung aller besonderen Erkenntnisse bemüht. Während die Metaphysik dort beginnt, wo die Einzelwissenschaften enden, heben diese dort an, wo Erkenntnisstheorie und Logik ihre Arbeit gethan haben. So ist die Philosophie in diesen ihren Disciplinen das wahre A und O aller Wissenschaft. Aber diese Auffassung ist nur dann berechtigt, wenn man die Erkenntnisstheorie nicht zu einem Theil oder zu einer Anwendung der Psychologie macht. In Locke hat John Stuart Mill (vgl. § 6, 4) nicht mit Unrecht den Begründer einer analytischen Psychologie gesehen, noch deutlicher tritt diese Tendenz bei Hume hervor. Kant dagegen ist eifrig bestrebt, seine Theorie und Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens von jeder Einmischung psychologischer Gesichtspunkte frei zu halten. Der Streit zwischen beiden Richtungen

ist noch nicht abgeschlossen, in der Gegenwart sind z. B. Heymans, Lipps und Ladd Vertreter der psychologischen, Cohen, Riehl, Schuppe, Wundt der logischen Auffassung, wie wir sie kurz nennen wollen. Eine Entscheidung lässt sich deshalb so schwer treffen, weil nicht nur der Begriff und die Aufgabe der Erkenntnistheorie, sondern auch die der Psychologie verschieden bestimmt werden. Wir müssen uns hier darauf beschränken, von unserer Definition der Erkenntnistheorie aus und unter Voraussetzung des später genauer zu erörternden Begriffs der Psychologie unsere Stellung zu diesem Gegensatz der Richtungen darzulegen. Erkenntnistheorie ist für uns die Lehre von den Grundbegriffen und Grundsätzen als den materialen Voraussetzungen aller besonderen Wissenschaften, Gegenstand der Psychologie aber ist nach unserer Ansicht die unmittelbare Erfahrung, soweit diese von erfahrenden Individuen abhängig ist.

7. Nun ist es zweifellos, dass alle Begriffe und Urtheile, also auch die Kategorien und Axiome, falls sie überhaupt in unserem Bewusstsein hervortreten, zur unmittelbaren Erfahrung gehören und von erfahrenden Individuen abhängig sind. Insofern können sie auch den Gegenstand einer psychologischen Untersuchung bilden. Diese wird schildern, in welcher Form sie innerhalb solcher Erfahrung vorkommen, ob als Wort- oder Bedeutungsvorstellungen, und in welchem Zusammenhange und nach welchen Gesetzen sich diese Vorstellungen mit einander verknüpfen. Sie wird ferner die besonderen individuellen Bedingungen angeben, welche der mannichfaltigen Beschaffenheit dieser Bewusstseinsinhalte zu Grunde liegen, und den Entwicklungsprocess, der sie entstehen lässt, eingehend erforschen. Dabei werden auch die psychischen Vorgänge, Zustände und Fähigkeiten, die an ihrer Erscheinungsweise und ihrer Erzeugung einen nachweisbaren Antheil haben, berührt werden müssen. So wird auf Sinne und Gedächtniss, auf Ideenassociation und Denken, vielleicht auch auf anatomisch-physiologische Fragen Rücksicht zu nehmen sein. So wichtig und umfangreich auch eine derartige Untersuchung ist, so hat sie doch mit der logischen Beziehung der Begriffe und Urtheile zu einander, mit dem Inhalt derselben als logischer Voraussetzung für andere Begriffe und Urtheile, mit ihrer Geltung innerhalb des Gebiets, für welches sie behauptet, mit ihrem Werth

für die Erkenntniss, zu deren Gewinnung sie benutzt werden, nichts zu thun. Das Alles sind objective und zugleich ideale Verhältnisse, auf deren Verwirklichungsart im Bewusstsein und auf deren Entstehung innerhalb eines denkenden und erkennenden Individuums es nicht ankommt.

8. Aber, so könnte man sagen, irgendwie gedacht, erkannt werden, also im Geiste repräsentirt sein müssen auch diese logischen Beziehungen, wenn sie bestehen sollen. Ohne einen Denkenden kein Gedanke und keine Beziehung von Gedanken zu einander. Das ist unbestreitbar richtig, und wir sind keineswegs gesonnen den Begriffen mit Platon eine aussergeistige Realität zuzuschreiben. Aber so wenig die Naturwissenschaft dadurch zu einer Lehre von den Sinneswahrnehmungen wird, dass diese das unentbehrliche Hilfsmittel für die Erkenntniss der Naturerscheinungen sind, so wenig die Kunstwissenschaft deshalb in eine Theorie der menschlichen Willenshandlungen hineingehört, weil ohne solche Thätigkeiten keine Kunst existirte, so wenig kann die Erkenntnistheorie eine Psychologie des Erkennens und Wissens bloss darum genannt werden, weil die Kategorien und Axiome nur durch einen Verstand, der weiss und erkennt, eine Bewusstseinsexistenz haben. Man hätte nur dann ein Recht, alle diese Auffassungen zu vertreten, wenn sich der eigenthümliche Inhalt der Natur oder der Kunst oder der Grundbegriffe und Grundsätze und die Gesetze, welche in ihm walten, restlos auf die Sinneswahrnehmungen, Willenshandlungen und Erkenntnissprocesse zurückführen liessen, wenn jeder Besonderheit dort eine solche hier entspräche. Wie man bald sieht, besteht aber keine Abhängigkeitsbeziehung, keine causale Relation zwischen den correspondirenden Gliedern. Die Geltung, der Erkenntnisswerth der Kategorien und Axiome ist eine abstracte logische Beziehung, die sich als solche überhaupt nicht im Bewusstsein zureichend repräsentirt findet, auf die vielmehr nur durch Wortvorstellungen oder durch ein nicht weiter zu analysirendes »Meinen« oder »Wissen« hingedeutet wird. Und so ist denn auch die Methode, die dazu dient, die Geltung eines Grundbegriffs bzw. Grundsatzes zu ermitteln, von der in der Psychologie geübten, d. h. von der Sammlung und Sichtung von Beobachtungen an Bewusstseinserscheinungen, wesentlich verschieden. Kant hat sie als die transcendente Methode be-

zeichnet. Sie besteht in der Feststellung und Bearbeitung, in einer systematischen Untersuchung der in logischer Hinsicht und insofern *a priori* geltenden inhaltlichen Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntniss. Diese sind, wie die geometrischen Bestimmungen, nur ideell gegeben; sie weisen unser Denken und Vorstellen an, sich in einer gewissen Richtung zu bewegen. Dagegen ist es unmöglich, die Bedeutung von Ausdrücken, wie Geschehen oder Ursache, in einem Bewusstseinsakt sinngemäss auszuprägen und die ideale Einheit ihrer Bedeutung bei allem Wechsel zufälliger Umstände in einer unveränderlichen Vorstellung festzuhalten. Man kann daher auch sagen: die Kategorien und Axiome existiren nur, so weit sie gelten, d. h. soweit sie bestimmten Aufgaben und Zwecken der Begründung, den Anforderungen eines logischen Zusammenhanges dienen und nachkommen. Ihre Bewusstseinsexistenz dagegen ist lediglich eine symbolische. Hat daher die Psychologie der Grundbegriffe und Grundsätze nur die Möglichkeit, die allein thatsächlich gegebenen symbolischen Vertreter derselben zu untersuchen, so bleibt es der Erkenntnistheorie überlassen, deren ideale Bedeutung und Leistung, deren Wert und Geltung festzustellen und zu prüfen.

9. Als eine erste Aufgabe der Erkenntnistheorie in diesem Sinne können wir die Bestimmung des Begriffs eines Wissensinhalts überhaupt bezeichnen oder die Frage nach der Möglichkeit des Wissens. Von besonderer Wichtigkeit ist eine derartige Untersuchung mit Rücksicht auf die im Allgemeinen zugestandenen und häufig genug in den Kreis einer wissenschaftlichen Ueberlegung tretenden Grenzen der Erkenntniss. Damit hängt auf das Engste der Unterschied des Transcendenten und des Immanenten, dessen, was jenseits aller Erfahrung liegt, und des in ihr Enthaltene zusammen; ferner der Gegensatz des *a priori* und des *a posteriori*, dessen, was in unserer Erkenntniss unabhängig, und dessen, was in ihr abhängig von der Erfahrung erscheint; ebenso die Feststellung der inhaltlichen Bedingungen für die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit von Aussagen u. dgl. mehr. Dieser allgemeinsten Aufgabe der Erkenntnistheorie, das zu umgrenzen, was überhaupt gewusst werden, was Inhalt einer Erkenntniss schlechthin sein kann, treten nun an zweiter Stelle eine Reihe speciellerer gegenüber, die durch eine Eintheilung des Begriffs »Wissensinhalt«

gewonnen werden. Zunächst lassen sich die beiden grossen Gruppen der Grundbegriffe und Grundsätze unterscheiden. Durch eine weitere Classification jeder von beiden gelangt man zu specielleren Wissensinhalten, die aber sämmtlich das mit einander gemein haben, dass ihre Geltung über das Gebiet bestimmter Wissenschaften hinausreicht, und also auch innerhalb einer solchen ihre erschöpfende Behandlung nicht finden und nicht finden können. Da wir kein System im Einzelnen durchführen wollen, so sei zur Ergänzung der bereits oben (§ 5, 1) erwähnten Beispiele nur auf Begriffe, wie Wesen, Substanz, Aehnlichkeit, Geschehen, und auf Grundsätze, wie das principium individuationis, nach dem jeder Erfahrungsinhalt seine individuelle Bestimmtheit nur durch die Angabe seiner Stellung im Raume und in der Zeit angewiesen erhält, aufmerksam gemacht. Neben diesen, die logischen Voraussetzungen aller Einzelwissenschaften bildenden Untersuchungen kommen in der Erkenntnisstheorie noch gewisse speciellere Begriffe und Urtheile zur Behandlung, die nur bestimmten Gruppen von Einzelwissenschaften gemeinsam sind. Dazu gehören die Begriffe der Materie, der Kraft, der Energie, des Lebens, der Seele, das Axiom des psychophysischen Parallelismus (vgl. § 8, 5) u. dergl. m. In der Regel jedoch werden derartige besondere Aufgaben in speciellen philosophischen Disciplinen, wie in der Naturphilosophie oder der Psychologie, zur Sprache gebracht.

10. Dass eine solche Bestimmung der Erkenntnisstheorie ihr in der That die Bedeutung einer philosophischen Grundwissenschaft gewährt, bedarf keines besonderen Beweises. Dagegen muss noch darauf hingewiesen werden, dass die materialen Voraussetzungen der Erkenntnis erst aufzufinden sind, bevor sie eine systematische Behandlung erfahren können. Dazu bedarf es einer gründlichen Einsicht in den Betrieb der einzelnen Wissenschaften. Man muss über die blossе Redeweise hinwegzusehen, die Grundbegriffe und Axiome auch da zu entdecken verstehen, wo sie nicht besonders ausgedrückt werden oder die Darstellungsform ihre Anwendung verhüllt. Wenn z. B. in der modernen Naturwissenschaft sich die Tendenz geltend macht das Causalitätsprincip zu eliminiren, so lässt sich zeigen, dass damit nur der Name oder ein unhaltbarer Begriff dieses Namens ausgeschieden wird. Auf die logischen Zusammenhänge, nicht auf die Worte kommt es an. Die Erkenntnisstheorie artet zu einer un-

fruchtbaren Dialektik aus, wenn ihre Bemühungen nicht von einem zureichenden Studium des Inhalts der Einzelwissenschaften getragen sind. Da sich die Voraussetzungen zu ihren Anwendungen wie das Allgemeine zum Besonderen verhalten, so ist es jedoch nicht nothwendig alle Anwendungen zu kennen. Wäre das Letztere erforderlich, so würde dem Erkenntnistheoretiker Unmögliches zugemuthet werden. Beruht aber das, was er ausführt, auf der verlangten Einsicht, dann hat er auch den Beruf des Kritikers gegenüber den Einzelwissenschaften und vermag er bestimmenden Einfluss auf deren principielle Theile zu gewinnen.

11. Unabhängigkeit von der Metaphysik, wie wir sie definirt haben, müssen wir endlich der Erkenntnistheorie zusprechen. Die Voraussetzungen des Wissens dürfen durch dessen hypothetischen Abschluss keine Veränderung oder Umbildung erleiden. Dagegen ist die Metaphysik umgekehrt von der Erkenntnistheorie in nicht unbeträchtlichem Masse abhängig. Denn jede Erweiterung unserer Erkenntniss hat sich unweigerlich nach den Voraussetzungen aller zu richten. Die Wahrscheinlichkeit einer angenommenen Ergänzung des Wissens wird mit in erster Linie nach dem Verhältniss zu beurtheilen sein, in dem sie zu den bewährten Grundbegriffen und Grundsätzen steht. Derjenige z. B., der dem Causalitätsprincip zum Trotz eine Freiheit des Willens in seiner Metaphysik vertritt, bringt diese Lehre von vorn herein um ein erhebliches Mass von Wahrscheinlichkeit. Eine wissenschaftliche Metaphysik ist nur in genauer Uebereinstimmung mit der Erkenntnistheorie denkbar. Eine Lehre von Dingen an sich, für die unsere Kategorien und Axiome keine Geltung haben, ist einem hölzernen Eisen vergleichbar.

12. Bei der schwankenden Bedeutung des Namens Logik (vgl. § 5, 1) finden sich die erkenntnistheoretischen Anschauungen vielfach in Werken dieses Namens niedergelegt, die zugleich der eigenthümlichen Aufgabe einer Logik im engeren Sinne gerecht werden wollen. Daher seien hier bloss die Forscher der Gegenwart erwähnt, die in ihren Darstellungen der Logik auch der Erkenntnistheorie eine Stelle eingeräumt haben, während wir diese Werke selbst erst im nächsten Paragraphen mittheilen wollen: Schuppe, Lotze und Wundt. Dazu kommen nun einige rein erkenntnistheoretisch gehaltene Schriften:

- Cohen: Kant's Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885 (das erkenntnistheoretische Hauptwerk des Neukantianismus).
- A. Riehl: Der philosophische Criticismus. 2 Bde. 3 Thle. 1876—1887. (Im ersten Band eine mit Locke beginnende historische Darstellung enthaltend.)
- v. Schubert-Soldern: Grundlagen einer Erkenntnisstheorie. 1884.
- J. Volkelt: Erfahrung und Denken. 1885.
- R. Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bde. 1888—1890.
- Heymans: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 2 Bde. 1890—1894. (Darin auch ein kurzer Abriss der Logik.)
- Erhardt: Metaphysik. I. Erkenntnisstheorie. 1894. (Dem kantischen Standpunkt in Bezug auf die Apriorität von Raum und Zeit nahestehend.)
- Busse: Philosophie und Erkenntnisstheorie. I. 1894 (eine kritische Auseinandersetzung über verschiedene erkenntnistheoretische Richtungen in Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik neben den Grundlinien eines Systems der Philosophie enthaltend).
- L. T. Hobhouse: The Theory of Knowledge 1896 (gilt als die erste reine Darstellung der Erkenntnisstheorie (Epistemology) in englischer Sprache).
- E. v. Hartmann: Kategorienlehre, 1896 (behandelt die allgemeinsten und wichtigsten Beziehungsformen der Sinnlichkeit und des Denkens).
- G. T. Ladd: Philosophy of Knowledge. An Inquiry into the Nature, Limits, and Validity of Human Cognitive Faculty. 1897.
- Fred Bon: Dogmen der Erkenntnisstheorie, 1902 (in Dialogform gehaltene anregende Erörterung gewisser Grundprobleme der Erkenntnisstheorie).

Für das erste Studium dürfte sich das Werk von Heymans am meisten empfehlen.

Eine Geschichte der Erkenntnisstheorie ist als ein Desiderat zu bezeichnen.

§ 6. Die Logik.

1. Die Logik ist im Sinne einer Wissenschaft von den formalen Principien der Erkenntnis durch Aristoteles begründet worden. Zwar gibt es Beiträge und Ansätze dazu schon aus früherer Zeit, insbesondere hat Platon Erörterungen über die Begriffsbildung, über die Definition, über das deductive Verfahren in verschiedenen seiner Dialoge gebracht. Aber erst durch Aristoteles ist die Logik zu einer selbständigen Disciplin erhoben worden und hat sie eine syste-

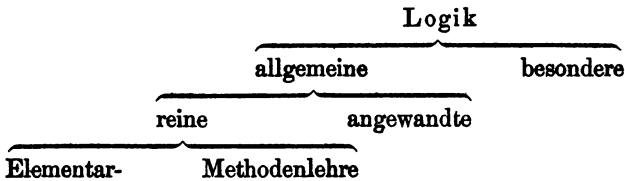
matische Gliederung nach gewissen Theilen erfahren. Analytik (*τὰ ἀναλυτικά*) nennt er die Lehre vom Schluss und Beweis, und zwar handeln *τ. ἀ. πρότερα* (piora) vom Schluss, *τ. ἀ. ὑστερα* (posteriora) vom Beweis, von den Definitionen, von den Eintheilungen und vom inductiven Verfahren. Als Topik (*τὰ τοπικά*) bezeichnet er die Lehre von den dialektischen oder den Wahrscheinlichkeitsschlüssen, wozu sachlich auch die »sophistischen Widerlegungen« (*σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*) gerechnet werden können. Das Buch *περὶ ἑρμηνείας* hat den Satz und das Urtheil zum Gegenstand, das Buch *περὶ κατηγοριῶν* (von zweifelhafter Echtheit) behandelt die Grundbegriffe. Die Herausgeber und Erklärer der aristotelischen Schriften nannten alle diese logischen Abhandlungen in ihrer Gesamtheit *ὄργανον* (Organon) und die hier dargestellte Wissenschaft Logik, während Aristoteles selbst sie als Analytik bezeichnet hatte. Die Stoiker, unter denen besonders Zenon († 264 v. Chr.) und Chrysippos († 209 v. Chr.) zu erwähnen sind, ergänzten die aristotelische Logik theils durch erkenntnistheoretische Erörterungen, theils durch die Lehre von den hypothetischen und disjunctiven Schlüssen. Einiges aus dem Organon, zunächst nicht gerade das Wichtigste, ging unter dem Namen Dialektik in den mittelalterlich-christlichen Schulunterricht über. Seit dem 12. Jahrhundert wurde die Kenntniss der logischen Schriften des Aristoteles eine vollständigere. Die Scholastik hat namentlich die Syllogistik, die Schlusslehre, in üppigem Formalismus specialisirt. Es wurden die verschiedenen erlaubten und unerlaubten Schlüsse mit Rücksicht auf die allgemeine oder besondere Form der in ihnen vorkommenden Urtheile und mit Bezug auf die affirmative oder verneinende Qualität derselben abgeleitet. Daneben spielt der Streit zwischen dem Nominalismus und dem Realismus (mit welchem Namen nur die hauptsächlichsten Gegensätze in der Auffassung der Allgemeinbegriffe bezeichnet sind) eine grössere Rolle. Jener behauptet, dass die allgemeinen Begriffe, wie z. B. Mensch, Liebe, nur Namen seien (*universalia sunt nomina*), dieser dagegen hält sie für reale Bestimmungen oder für das eigentliche Wesen der durch sie gedachten Gegenstände (*universalia sunt realia*).

2. In der Neuzeit erhält sich zunächst das Studium der aristotelischen Logik. Auch in den protestantischen Schulen wird es durch Melancthon's Behandlung der »Dialektik« gepflegt. Aber

der allgemeine, die Anfänge der neueren Philosophie überhaupt charakterisierende Kampf gegen Aristoteles und die Scholastik macht sich daneben in verschiedenen Formen mehr oder weniger heftig und radical auch in der Logik geltend. Petrus Ramus († 1572) zwar weicht thatsächlich viel weniger von der aristotelischen Lehre ab, als er selbst in seiner eifrigen Polemik gegen sie behauptet. Sein Verdienst besteht in einer Systematisirung der Logik, die sich mit geringen Differenzen bis auf unsere Tage erhalten hat. Er unterscheidet nämlich vier Theile: die Lehre vom Begriff, vom Urtheil, vom Schluss und von der Methode. Bacon geht bereits energischer vor, indem er den Syllogismus und das deductive Verfahren überhaupt, weil es die Erkenntniss nicht fördere, keinen Fortschritt in der Wissenschaft anbahne, verwirft und ihnen gegenüber die Induction als den eigentlichen und normalen Weg der wissenschaftlichen Erkenntniss preist. Schon in dem Titel seines hierher gehörigen Werkes *Novum Organon* (1620) deutet er seinen Gegensatz zu Aristoteles an. So wenig das Verfahren, das Bacon als das inductive beschreibt, nach unserer heutigen Kenntniss der Dinge als die in der Naturwissenschaft geübte Forschungsmethode gelten darf, so ist doch die Anregung, die er der Logik dadurch gab, dass er sie auf die von der empirischen Wissenschaft erfolgreich angewandten Methoden als eigentlichen Gegenstand der Untersuchung hinwies, als eine sehr bedeutende anzuerkennen. Dem gleichen Gesichtspunkt entspringen die logischen Vorschriften des Descartes. Abgesehen von seinem Kriterium der Wahrheit, wonach nur dasjenige als wahr betrachtet werden darf, was klar und deutlich erkannt wird, hat er sich damit begnügt, eine Zerlegung der Schwierigkeiten, eine Ordnung der Gedanken und vollständige Uebersichten oder Aufzählungen zu fordern. Aus seiner Schule ist eine der einflussreichsten Darstellungen der Logik, die sogenannte Logik von Port-Royal: *la logique ou l'art de penser* 1662 hervorgegangen, worin, wenn auch in kritischer Auswahl, die aristotelische Logik wieder Aufnahme fand. Ebenso verfuhr Hobbes, der das Organon als ein herrliches Muster der wahren Logik rühmt. In seinen, sowie in den Erörterungen seiner Nachfolger in England spielt namentlich das Verhältniss von Denken und Sprechen, die Theorie der Worte als der Zeichen (*terms*) für das Vorgestellte und Gedachte, eine bedeutende

Rolle. Zugleich erscheint hier, wie bei den continentalen Philosophen, die Mathematik, besonders die Geometrie, als das Ideal einer logisch aufgebauten Wissenschaft. Darum wird auch in der Philosophie die *geometrica methodus* möglichst bevorzugt.

3. Nach Chr. Wolff ist die Logik die propädeutische Wissenschaft für alle Philosophie (vgl. § 3, 4). Er theilt entsprechend seiner sonstigen Gewohnheit auch die Logik in eine theoretische und eine praktische Disciplin. Während jene die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluss in aristotelischer Auffassung behandelt, liefert diese methodisch-technische Vorschriften für die Erkenntniss, das Lesen und Schreiben von Büchern, das Disputiren, das Lehren u. dgl. Kant erklärt von der Logik, dass sie, seit Aristoteles sie begründet, keinen Schritt rückwärts habe thun dürfen und keinen Schritt vorwärts habe thun können und somit geschlossen und vollendet zu sein scheine. Die Einmischung psychologischer und metaphysischer Betrachtungen bezeichnet er nicht als eine Vermehrung, sondern als eine Verunstaltung; Ursprung und Gegenstand des Denkens kommen für die Logik nicht in Betracht. Er bestimmt sie als eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauches nach Principien *a priori*, wie der Verstand denken soll, stellt sie also einerseits unter dem Gesichtspunkte des Zweckes, als technische oder normative Disciplin dar, und schreibt ihr andererseits einen lediglich formalen Betrieb zu. Seine Eintheilung der Logik lässt sich am besten in folgender Tabelle übersehen:



Hiervon hat sich namentlich die Unterscheidung der Elementar- und der Methodenlehre, wobei jene mit dem Begriff, dem Urtheil und dem Schluss es zu thun hat, bis in die Gegenwart erhalten. Daneben hat Kant den Namen »transcendentale Logik« für denjenigen Theil seiner Erkenntnisstheorie in der Kritik d. r. Vernunft gebraucht, der im Gegensatz zur »transcendentalen Aesthetik«, der Lehre von den

Anschauungsformen, eine Untersuchung der Kategorien, Grundsätze und Vernunftideen enthält (vgl. § 5, 4).

Nach Kant ist Herbart gleichfalls für eine rein formale, von allem Erkenntnissinhalt absehende Behandlung der Logik eingetreten, und diesem Programm entsprechend hat der Herbartianer Drobisch eine »Neue Darstellung der Logik« (5. Aufl. 1887) ausgearbeitet. Dagegen wurde Hegel der Vertreter einer metaphysischen Logik, weil er Denken und Sein in eins setzte und demgemäss in der dialektischen Selbstbewegung der Begriffe das Gegenbild des realen Processes des Geschehens erblickte (vgl. § 3, 6). Besonders wirksam wurde diese metaphysische Logik durch die »Logischen Untersuchungen« von Trendelenburg (1840, 3. Aufl. 1870) bekämpft, worin eine vermittelnde Stellung zwischen jener und der formalen Auffassung eingenommen ist.

4. Einen epochemachenden Anstoss zur Neugestaltung der Logik hat das »System der deductiven und inductiven Logik« von John Stuart Mill († 1872) gegeben, das zuerst 1843 erschien¹⁾. Nicht sowohl dadurch, dass es in Anknüpfung an die englische Tradition eine psychologische Grundlegung der Logik anstrebt (vgl. § 5, 3), als vielmehr durch die Betonung und die mit hervorragender Sachkenntniss vollzogene Durchführung des methodologischen Gesichtspunktes. Mill hat die erste eingehende, auf die Bedürfnisse und Leistungen der Einzelwissenschaften Rücksicht nehmende Methodenlehre geliefert. Damit ist ein wirklicher Fortschritt über die aristotelische Logik hinaus nicht bloss gefordert, wie bei Bacon und Descartes, sondern auch eingetreten. Von geringerer principieller Bedeutung sind die durch W. Hamilton († 1856) eingeleiteten Versuche die formale Logik dadurch zu reformiren, dass eine neue Auffassung des Urtheils, nach der nicht nur das Subject, sondern auch das Prädicat quantitativ bestimmt zu denken ist (»Quantification des Prädicats«) und das Urtheil als eine Gleichung zwischen Subject und Prädicat erscheint, zu einer wesentlichen Vereinfachung in der Urtheils- und Schlusslehre benutzt wird. In den Mittelpunkt der Elementarlehre der Logik wird gegenwärtig das Urtheil gestellt,

1) A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, 8. ed. 1872, deutsch von Gomperz, 2. Aufl. 1884.

indem man als das Ziel aller Wissenschaft die Gewinnung gültiger Urtheile betrachtet und, die formalen Bedingungen zu entwickeln, unter denen solche möglich sind, als die Aufgabe der Logik überhaupt ansieht. Damit sind die hauptsächlichsten Aenderungen bezeichnet, welche diese philosophische Disciplin in der neuesten Zeit erfahren hat.

5. Zweifellos ist die Logik nicht nur eine der bestentwickelten philosophischen Disciplinen, sondern auch eine der sichersten und abgeschlossensten. Trotzdem finden wir auch hier verschiedene Behandlungsweisen und Auffassungen wirksam. Zwar die Hegel'sche metaphysische Logik darf heute als ein überwundener Standpunkt gelten, aber daneben haben sich eine erkenntnistheoretische, eine rein formale und eine psychologische Logik ausgebildet und erhalten, und in den letzten Jahrzehnten ist dazu noch eine mathematische Logik getreten. Während die erkenntnistheoretische Logik die Fragen nach einem allgemeinen Inhalt der Erkenntniß im Zusammenhang mit den im eigentlichen Sinne logischen Entwicklungen behandelt, verzichtet die rein formale, von der Fiktion eines reinen Denkens ausgehende Logik auf jegliche Berücksichtigung eines Inhalts und der Bedeutung, welche die Formen des Denkens für die wissenschaftliche Erkenntniß thatsächlich haben. Zu einem Theil der Psychologie dagegen wird die Logik in der psychologischen Auffassung, indem das Denken und insbesondere auch das richtige Denken als ein psychischer Vorgang charakterisirt wird, während endlich die mathematische Logik mehr durch eine neue Zeichensprache, durch einen logischen Algorithmus oder Calcul eine besondere Stellung einnimmt. Auch insofern besteht noch ein Gegensatz zwischen den logischen Darlegungen, als man auf der einen Seite die normative Beschaffenheit, die Entwicklung von Regeln und Vorschriften für die Denkhätigkeit betont, während auf der anderen Seite nur der Thatbestand des wissenschaftlichen Denkens selbst als Gegenstand einer beschreibenden oder erklärenden Untersuchung anerkannt wird. Bei diesem Widerstreit der Richtungen kann es weniger unsere Aufgabe sein, eine eingehende Kritik der einzelnen zu liefern, als vielmehr, eine einheitliche und, wie wir glauben, die vorherrschende Anschauung von der Aufgabe der Logik zu entwickeln.

6. Schon früher (§ 5, 1) haben wir die Logik als eine Wissen-

schaft von den formalen Principien der Erkenntniss definirt. Unter solchen Principien verstehen wir nicht die Worte und Sätze, deren wir uns zu bedienen pflegen, um eine Erkenntniss darzustellen oder mitzuthemen. Mit ihnen beschäftigt sich vielmehr die Sprachwissenschaft. Ebenso wenig verstehen wir darunter den Sinn, den die einzelnen Wörter und Sätze haben. Als formale Voraussetzungen bezeichnen wir alle diejenigen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn eine Erkenntniss, welcher Art auch ihr Inhalt sein möge, als eine gültige, begründete, nicht als ein blosser Einfall oder eine haltlose Annahme soll angesehen werden dürfen. Zu diesen Bedingungen gehören einfachere und complicirtere. Als eine einfachere ist z. B. die Eindeutigkeit der gebrauchten Ausdrücke oder die Bestimmtheit der Begriffe, ferner die Begründung einer Behauptung durch andere oder ihre Ableitung auf dem Wege des Schlusses zu betrachten. Complicirter sind die Methoden, welche die Wissenschaften anwenden, um ihre Erkenntnisse zu gewinnen und die gewonnenen zu ordnen und zu beweisen, Induction und Deduction, Classification und Beweis. Da nun die einfacheren Bedingungen als die Elemente der complicirteren aufzufassen sind, so kann man die Logik in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre sondern. Fasst man die Operationen, die eine gültige Erkenntniss gestalten, unter dem Namen des Denkens zusammen, so kann man die Logik auch als eine Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens definiren. Hebt man den Gesichtspunkt des Zweckes, dem sie dient, besonders hervor, so erscheint sie als ein System der Mittel, die gebraucht werden müssen, um diesen Zweck, nämlich gültige Erkenntnisse, zu erreichen, und ihre Regeln oder Lehren werden zu Vorschriften oder Normen, nach denen man sich zu richten hat, wenn anders man zweckmässig, richtig denken will. In diesem Sinne ist die Logik eine technische oder normative Disciplin, eine Kunstlehre des Denkens. Aus dieser Bestimmung erwächst ihr auch gegenüber dem thatsächlich geübten Denken eine kritische Aufgabe, der sie nachkommt, indem sie es auf seine Uebereinstimmung mit den Normen prüft, deren Befolgung die Richtigkeit und Gültigkeit der Erkenntniss gewährleistet.

7. Einige kritische Bemerkungen gegenüber der psychologischen und der mathematischen Behandlung der Logik mögen dazu dienen,

unsere Ansicht von ihrem Wesen zu erläutern und zu rechtfertigen. Der Nachweis, dass die Logik kein Theil und keine Anwendung der Psychologie ist, kann unter der Voraussetzung der Definitionen beider Wissenschaften ähnlich wie bei Gelegenheit der Besprechung eines gleichen Standpunkts gegenüber der Erkenntnistheorie (vgl. § 5, 6 ff.) geführt werden. Freilich ist das Denken, von dem die Logik handelt, nicht ohne denkende, erkennende Subjecte vorhanden, aber auch hier spielt das Subject nur die Rolle eines für die entwickelten Bedingungen gültiger Erkenntniss irrelevanten Ortes, an dem sie aufgesucht werden müssen, wenn sie als im Bewusstsein existirend gesetzt werden. Nur um die objectiven Beziehungen zwischen der Erkenntniss und deren formalen Voraussetzungen, nicht um die besonderen Fähigkeiten und Thätigkeiten des Erkennenden, die bei ihrem Gebrauch ins Spiel treten und sie realisiren bzw. repräsentiren, handelt es sich in der Logik. Ferner entnimmt sie die Thatsachen, die sie zu erklären, die Regeln, die sie zu begründen versucht, nicht der Selbstbeobachtung oder der Beobachtung fremden Seelenlebens, den Hauptquellen aller psychologischen Forschung, sondern den Leistungen der Wissenschaft. Endlich ist es für sie ganz gleichgültig, ob die Bedingungen, die sie ermittelt, als Erfahrungsthatfachen in denkenden Individuen vorkommen und wie sie, wenn sie als solche gegeben sind, innerhalb des Zusammenhanges von Vorstellungen, Gefühlen und Willensakten bestehen. Die Logik ist so wenig wie die Mathematik eine Erfahrungswissenschaft. Die logische und die psychologische Interpretation eines Gedankenverlaufs sind daher auch zwei ganz verschiedene Dinge. Der letzteren ist es darum zu thun, ihn so, wie er sich thatsächlich, mit allen Vorstellungssprüngen und blassen Bildern, mit innerem Sprechen und associativen Verknüpfungen ereignet hat, zu schildern und aus individuellen Ursachen verständlich zu machen. Die logische Interpretation dagegen construirt die inneren, objectiven Beziehungen der Begriffe und Urtheile zu einander und abstrahirt von ihrer stets inadäquaten Repräsentation im Bewusstsein ebenso sehr wie von allen Zufälligkeiten ihrer subjectiven Entstehung. Da sonach Gegenstand und Aufgabe, Quelle und Methode bei der Psychologie und der Logik von einander abweichen, so bleiben wir dabei, die Logik als allgemeine philosophische Disciplin, als Theil der Wissenschaftslehre, als die Theorie

der formalen Voraussetzungen aller Erkenntniss, also auch der psychologischen, aufzufassen. Lipps' Grundzüge der Logik (1893) haben die hier bekämpfte Auffassung der Logik in anregender und klarer Darstellung vertreten.

8. Die neuerdings aufgekommene mathematische Logik will durch passend gewählte Zeichen alle Verhältnisse von Begriffen analytisch darstellen und durch Umwandlungen rechnerischer Art aus diesen Voraussetzungen Folgerungen oder Erweiterungen ableiten. Der Begründer eines solchen logischen Algorithmus in strengerer Form ist Boole (*An investigation of the laws of thought* 1854). Nächst ihm haben sich Jevons, Venn, Pierce und E. Schroeder (»Vorlesungen über die Algebra der Logik« 1890 ff.) um die Ausbildung dieser Disciplin besonders verdient gemacht. Eine kurze, klare und besonnene Darstellung hat Jos. Hontheim: *Der logische Algorithmus* (1895) gegeben. Ein einfaches Beispiel mag das Verfahren illustriren. Als Grundform aller kategorischen Urtheile wird die Beziehung aufgestellt: $a \overset{\frown}{=} b$, wobei das $=$ -Zeichen die Umfangsgleichheit, das $\overset{\frown}{}$ -Zeichen die Subordination von a unter b andeutet. Sei nun $a \overset{\frown}{=} b$ und $b \overset{\frown}{=} c$, so gilt auch $a \overset{\frown}{=} c$. Ein wichtiger Einwand gegen die Annahme, dass diese Logik die Logik überhaupt sein könne, würde darin zu suchen sein, dass sie alle Begriffsverhältnisse auf den Umfang der Begriffe beziehe. Doch ist gegenüber einer solchen exklusiven Umfangslogik in letzter Zeit mit Glück versucht worden, auch den Inhalt der Begriffe zum Gegenstand einer entsprechenden mathematischen Darstellung zu machen (Inhaltslogik). Immerhin muss auf Folgendes hingewiesen werden: 1. Die mathematische Logik ist, wenn man von künstlich construirten Anwendungen absieht, (wenigstens nach ihren bisherigen Leistungen zu urtheilen) ein Luxus, denn man gewinnt durch sie nichts, was nicht durch die verbale Logik auch und noch dazu leichter zu erreichen wäre. Sie setzt nicht nur die Kenntniss der in der gewöhnlichen Logik geltenden Ausdrücke voraus, sondern noch dazu die weitere der von ihr vorgeschlagenen Zeichensprache. 2. Sodann wird den logischen Beziehungen durch eine solche Behandlung vielfach Gewalt angethan, indem sie in dem mathematischen Gewande immer quantitativ und deductiv gefasst erscheinen, und Manches, wie die Lehre vom Begriff oder von der Induction, lässt sich überhaupt

kaum auf diesem Wege adäquat entwickeln. 3. Schon früher hat man oft versucht, gewisse logische Sätze oder Verhältnisse mit Hülfe geometrischer Figuren oder kürzerer analytischer Ausführungen einfach und anschaulich darzustellen, aber ein solches Verfahren ist das auch sonst zuweilen übliche einer reinen Vergegenwärtigung des logischen Zusammenhangs, keineswegs eine im eigentlichen Sinne mathematische Logik. 4. An Schärfe und Strenge gewinnt die Logik durch die mathematische Darlegung natürlich nicht, denn gerade das Logische ist es ja, was der Mathematik ihre Strenge verleiht. Indem diese vermöge der eindeutigen Bestimmtheit ihrer Symbole und der einfachen Gesetzmässigkeit ihrer Operationen Missverständnissen und Ablenkungen des Gedankenverlaufs am wenigsten ausgesetzt ist, gewährt sie nur am unmittelbarsten und ungetrübtesten den Eindruck logischer Präcision und Nothwendigkeit. 5. Die mathematische Logik ist endlich, was von ihren Vertretern übersehen zu werden pflegt, eine eigenthümliche Technik, eine besondere Form, Begriffe und Urtheile mit einander zu verknüpfen, nicht eine Theorie des Denkens oder der formalen Voraussetzungen aller Erkenntniss. Sie kann daher nicht die Logik selbst sein, von der wir gerade eine solche Theorie erwarten.

9. Aus der reichen logischen Litteratur der Gegenwart heben wir folgende Werke hervor:

Für den Anfänger dürften sich am meisten empfehlen:

A. Höfler: Logik 1890.

Thomas Fowler: Logic deductive and inductive 1895.

Von den grösseren Bearbeitungen seien genannt:

Chr. Sigwart: Logik. 2. Aufl. 2 Bde. 1889—1893.

H. Lotze: System der Philosophie. I. Logik. 2. Aufl. 1880.

W. Schuppe: Erkenntnisstheoretische Logik. 1878.

W. Wundt: Logik. 2. Aufl. 2 Bde. 1893—1895. Dazu Register von Lindau, 1902.

B. Erdmann: Logik. I. 1892.

F. H. Bradley: The Principles of Logic. 1883.

St. Jevons: The Principles of Science. 5. ed. 1887.

Husserl: Logische Untersuchungen, 2 The. 1900—1901.

Von diesen Werken kommen die von Sigwart, Lotze, Schuppe, Wundt und Bradley auch für die Erkenntnisstheorie in Betracht.

Als Beiträge zur Geschichte der Logik endlich erwähnen wir:

- C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. 4 Bde. 1855—1870.
2. Bd. in 2. Aufl. 1885 (reicht bis zum Ausgang des Mittelalters).
F. Ueberweg: System der Logik. 5. Aufl. 1882, dessen Hauptwerth auf den zahlreichen historischen Excursen beruht.
L. Liard: Die neuere englische Logik. Uebers. von Imelmann. 2. Aufl. 1883.

B. Die speciellen philosophischen Disciplinen.

§ 7. Die Naturphilosophie.

1. Der Name »Naturphilosophie«, eine Verdeutschung der *philosophia naturalis*, die schon Seneca († 65 n. Chr.) im Anschluss an die platonische Dreitheilung der Philosophie erwähnt (vgl. § 3, 1), kommt mit den synonymen Ausdrücken Metaphysik der Natur, Philosophie der Natur, speculative Physik im 18. Jahrh. auf. Sein Begriff ist jedoch um diese Zeit ein wesentlich engerer, als früher. Die platonische und aristotelische Physik umfassten alles Wissen von der Natur, zu der auch unbedenklich das Seelenleben gerechnet wurde, ebenso die *Physica* oder *Philosophia naturalis* des Mittelalters. Noch am Ausgang des 16. Jahrh. wird in den Compendien dieser Disciplin von der Natur, ihren Formen und Gesetzen, von der Seele und ihren Fähigkeiten, sowie vom Geiste gehandelt. Sie begreift also nach unseren heutigen Vorstellungen Naturphilosophie, Naturwissenschaft und Psychologie in sich (vgl. § 3, 1). Im 17. Jahrh. scheidet die Psychologie aus diesem Verbande aus, der Name *Physiologie* ist neben Naturphilosophie und Physik für den Rest im Gebrauch. Im 18. Jahrh. wird auch die Lehre von der lebenden Natur als Physiologie abgetrennt; zugleich tritt der Unterschied einer *physica speculativa* und *empirica* auf. In jener werden nur noch die allgemeinsten Probleme, die Natur, ihre Formen und Ursachen rein begrifflich erörtert. Wolff bezeichnet diese beiden Theile als *cosmologia* (oder *physica*) *generalis* und als *physica experimentalis*. So hat sich allmählich der Umfang des Begriffs Naturphilosophie verengert, eine selbständige Naturwissenschaft ist aus ihr hervorgegangen, eine selbständige Psychologie hat sich neben sie gestellt.

Wir verstehen jetzt unter Naturphilosophie einerseits eine Metaphysik der Natur (d. h. der Körperwelt), also einen speciellen Theil der Metaphysik, andererseits eine Wissenschaftslehre der Naturwissenschaft, also eine angewandte Erkenntnistheorie und Logik. Für die zweite Aufgabe wird auch wohl der Name »Philosophie der Naturwissenschaft« verwandt.

2. Mit der Naturphilosophie beginnt das philosophische Denken des griechischen Alterthums. Nennt man doch in der Regel die zwei Hauptrichtungen der vorsokratischen Philosophie die ältere und die jüngere Naturphilosophie, und beziehen sich doch auch alle besonderen Bestimmungen über das Wesen der Dinge in jener Zeit vorzugsweise auf die Natur, auf das äusserlich Wahrnehmbare. Dieses Object steht so sehr im Vordergrund der wissenschaftlichen Erwägungen jener Zeit, dass selbst da, wo auf den Menschen, auf das Geistige eingegangen wird, vor Allem diejenigen Kräfte desselben gewürdigt werden, die zur Erkenntniss der äusseren Natur beizutragen scheinen. Es ist nicht schwer, den Grund für diese Richtung des Denkens in der Zeit der Anfänge philosophischer Betrachtung anzugeben. Erstlich pflegt das populäre Denken auch noch heute die Dinge, das Feste, Schwere, Farbige, Tönende u. s. f. als Seiendes schlechthin aufzufassen und bei dem Vorgange der Wahrnehmung solcher Gegenstände von dem Antheil, den das erkennende Subject daran unzweifelhaft hat, völlig abzusehen. Das Objectivieren ist also die geläufigste Thätigkeit gegenüber der Erfahrung, und erst eine fortgeschrittenere Reflexion lehrt diesen scheinbar so objectiven Bestand theils als ein Product innerer und äusserer Factoren, theils als etwas zunächst lediglich in der Vorstellung Gegebenes würdigen. Auch die sprachwissenschaftlichen Untersuchungen haben ein gleiches Verhalten insofern nachgewiesen, als sie zeigten, dass die Namen für die Objecte der Sinneswahrnehmung sich früher ausbilden, als die Namen für die subjectiven Functionen des Sehens, Hörens, Empfindens, Wahrnehmens u. dgl. Zweitens aber hängt das ausschliessliche Interesse an dem Aeusseren, an der Natur damit zusammen, dass es für primitive Culturverhältnisse sicherlich am wichtigsten ist, eine Erkenntniss solcher Vorgänge zu gewinnen, um sie beherrschen, berechnen, voraussehen, sich ihnen anpassen zu können. Wurzelt ja überhaupt der Erkenntnisstrieb in seiner ursprünglichen

Gestalt in dem Selbsterhaltungstrieb, und selbst da, wo, wie eben bei der Philosophie, eine selbständige Entfaltung seiner Kraft beginnt, wird er doch zunächst in seiner Richtung durch die Rücksicht bestimmt, die der Werth und der Nutzen der gewonnenen Einsicht für das Leben an die Hand geben.

3. Die bedeutendste naturphilosophische Anschauung der älteren griechischen Philosophie, ja vielleicht des Alterthums überhaupt, ist die von den Atomikern entwickelte. Hier vollzog sich zuerst eine Scheidung zwischen der rein quantitativ bestimmbaren äusseren Welt, die aus den mit mechanischer Gesetzmässigkeit sich im Raum bewegenden Atomen besteht, und dem nur qualitativ zu beschreibenden inneren Geschehen. Aber im Alterthum selbst und im Mittelalter wurde diese für die naturwissenschaftliche Forschung so wichtige atomistische Theorie durch die Lehre des Platon und des Aristoteles verdrängt, wonach das Materielle überhaupt nicht etwas an sich Seiendes, sondern eher die Negation des wirklichen Seins ist oder höchstens die Möglichkeit, die Potenz für dieses enthält, während die Form, die Idee als das Princip der Realität gilt. Abgesehen von dieser Veränderung des Begriffs der Materie wurde auch die rein mechanische, causale Verknüpfung der Naturvorgänge zu Gunsten einer teleologischen, einer Zweckauffassung zurückgesetzt. Platon hat seine naturphilosophischen Anschauungen im *Timaeus* niedergelegt, Aristoteles in der *Physik*. Weit geringer ist das Interesse für die Naturphilosophie bei den Nachfolgern. Doch hat sich Epikur dadurch ein besonderes Verdienst erworben, dass er die Lehre Demokrit's (um 430 v. Chr.) von den Atomen wenigstens in den Grundzügen acceptirte. Die Gleichgiltigkeit gegen die (äussere) Natur, die uns in der christlichen Philosophie so stark entgegentritt, ist z. Th. durch die Aufnahme platonischer Gedanken zu erklären, wonach das Sinnliche, das Materielle nicht nur als scheinbares Sein, sondern auch als das böse Princip, als das Hässliche galt (vgl. § 9, 3). Nur vereinzelt begegnet uns im Mittelalter eine positivere Stellung zu den Naturgegenständen und Naturereignissen. So zeichnet sich Roger Bacon († 1294) durch eine tiefere Erkenntniss ihrer Wichtigkeit und durch eine directe Theilnahme an ihrer Erforschung aus.

4. Mit den Anfängen der neueren Naturwissenschaft, die an die Namen eines Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton

geknüpft sind, verändert sich dieses Verhältniss vollständig, und gerade da, wo wir die ersten Spuren neuerer Philosophie entdecken, bei Nicolaus Cusanus (1401—64), bei Bernardinus Telesius (1508—88) u. A., stehen die naturphilosophischen Erwägungen im Vordergrunde. Wie sehr aber auch hier die Verknüpfung von Philosophie und Einzelwissenschaft noch in Herrschaft war, sehen wir daran, dass Galilei eben so wie Kepler sich in erster Linie als Philosophen fühlen und von sehr allgemeinen Ueberlegungen aus zu ihren grossen Entdeckungen gelangen. Darum wirken auch alle Veränderungen in der Methode und den Resultaten der Naturerkenntniss umgestaltend auf die philosophische Betrachtungsweise und Weltanschauung dieser Zeit ein. Wir heben daraus namentlich Folgendes hervor. Erstens tritt an die Stelle der Fixsternsphäre der Alten und der damit verbundenen Annahme einer endlichen, begrenzten Welt die Unermesslichkeit des Raumes und der Welten. Während man sich früher den Himmel als ein festes Gewölbe vorstellte, wurde er jetzt zu einer unendlichen Dunstmasse, und wer jetzt noch an den religiösen Vorstellungen einer jenseitigen Welt festhielt, konnte sie nicht mehr in sinnlicher Form, sondern nur noch in unsinnlicher sich entwickelt denken. Dieser Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen fällt alsbald mit dem anderen zwischen Körperlichem und Geistigem zusammen. Ein zweites grosses Resultat war die Erkenntniss strenger Gesetzmässigkeit in dem Verhalten aller Körper und der Möglichkeit einer durchgängigen Anwendung der Mathematik auf die Naturerscheinungen. Auf diese Weise wird alle Willkür und Freiheit aus dem Reich des Wahrnehmbaren verbannt, und, von hier vertrieben, flüchtet sie sich in das allein noch übrige Gebiet des Geistigen oder des Sittlichen. So erhält der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und Ueber- oder Unsinnlichen eine neue Bedeutung durch den anderen zwischen Natur und Geist oder Sittlichkeit, zwischen Mechanismus und Freiheit.

5. Drittens ergibt sich aus den Voraussetzungen der neueren Naturwissenschaft eine schärfere Bestimmung des Begriffs der Materie als des Objectiven, das unabhängig von uns, den wahrnehmenden, erkennenden Subjekten besteht und sich ändert, und die wichtige Lehre von der Subjectivität der Sinnesqualitäten. So

unterscheidet Galilei die wesentlichen und die zufälligen Eigenschaften der Körper. Zu jenen rechnet er die Form, die relative Grösse, den Ort, die Zeit, die Bewegung oder die Ruhe, die Zahl und die Berührung anderer Körper bez. die Isolirtheit. Alle diese Eigenschaften sind von dem Begriff des Körpers nicht zu trennen. Dass er dagegen weiss oder roth, bitter oder süss, tönend oder stumm, wohl- oder übelriechend ist, kommt ihm nicht nothwendig zu, vielmehr bezeichnen alle diese Ausdrücke nur Wirkungen der Körper auf unsere Sinnesorgane. Locke (vgl. § 5, 2) nannte jene die primären, diese die secundären Qualitäten der Körper. Indem die letzteren in das Subject verwiesen werden, erhält der Unterschied zwischen dem Physischen und dem Psychischen eine neue, präcisere Fassung. Als ein viertes Hauptergebniss dürfen wir sodann die Einführung der heliocentrischen Theorie betrachten. Durch sie erleidet die Würdigung der Erde und des auf ihr lebenden Menschen eine erhebliche Wandlung. Die Erde erscheint nicht mehr als der Mittelpunkt des Universums, sie ist nur einer von den zahlreichen, die Sonne umkreisenden Planeten, ja ein verschwindendes Pünktchen im unermesslichen Weltenraum geworden. Die Krone der Schöpfung, der Mensch, wird in den allgemeinen und einheitlichen Kreislauf des natürlichen Geschehens aufgenommen, sein stolzer Anspruch, Zweck der gesammten Weltentwicklung zu sein, weicht einer bescheideneren Auffassung seiner Bestimmung, und die dogmatische Anschauungsweise der Vorzeit wandelt sich in eine skeptische Beurtheilung der Leistungen unseres Erkenntnissvermögens. Man kommt zu dem Bewusstsein der Subjectivität, der unvermeidlichen Beschränktheit und Relativität menschlichen Wissens und menschlicher Werthurtheile. Endlich fünftens wächst unter dem Eindruck der bahnbrechenden experimentellen Forschungen innerhalb der Naturwissenschaft die Bedeutung, welche die Beobachtung, die Erfahrung, sofern sie durch vernünftige Absicht geregelt ist und sich mit dem logisch deducirenden Verstande verbindet, für die Erkenntniss besitzt. Galilei erklärt, dass tausend Gründe nicht ausreichen, um eine wirkliche Erfahrung als falsch zu erweisen. Der empiristische Grundsatz, wonach es ohne Erfahrung keine Erkenntniss und insbesondere ohne neue Erfahrung keine neue Erkenntniss gibt, wird dadurch zu einer herrschenden Tendenz der neueren Philosophie. Giordano Bruno,

der seine Kühnheit mit dem Flammentode (1600) zu büßen hatte, ist in Italien, Descartes, Spinoza und Leibniz sind in Mitteleuropa, Bacon und Hobbes in England die Wortführer der von der neuen Naturwissenschaft inspirirten Philosophie gewesen.

6. Naturwissenschaft und Naturphilosophie gehen im 18. Jahrhundert auseinander. Als eingetreten darf man die gesonderte Bearbeitung der letzteren namentlich mit dem Erscheinen folgender Schriften betrachten, des *Système de la nature* vom Jahre 1770, der »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« von Kant 1786 und des »Entwurfs eines Systems der Naturphilosophie« von Schelling 1799. Das erstgenannte Buch diene mehr agitatorischen, als rein wissenschaftlichen Zwecken. Der Verfasser nennt sich auf dem Titel Mirabaud, ist jedoch wahrscheinlich für den grössten Theil des Werkes ein Baron von Holbach († 1789), der zu dem Kreise der Encyclopädisten gehört. Der erste Band beschäftigt sich mit der Darlegung einer rein materialistischen Metaphysik. Der ganze zweite Band ist einer Bekämpfung der Religion, insbesondere des christlichen Glaubens gewidmet. Mit grossem Geschick sind die Ergebnisse der Naturwissenschaft jener Zeit zu einem Gesamtbilde des Naturgeschehens verwerthet, aber jede speciellere Naturforschung ist unberücksichtigt geblieben. Kant will in seinen »metaphysischen Anfangsgründen« nur die Principien *a priori* für alle Naturwissenschaft entwickeln, beschäftigt sich daher ausschliesslich mit den allgemeinsten Begriffen, mit dem der Materie, der Bewegung, der Kraft u. dgl. Er gelangt zu einer sog. dynamischen Naturauffassung, nach der das Wesen der Erscheinungen der äusseren Natur in räumlich vertheilten und in Wechselwirkung mit einander stehenden Kräften zu suchen ist. Hieran knüpft Schelling an. Er bildet diese Naturlehre besonders in Bezug auf das Organische aus und verwendet dabei die von Kant in seiner »Kritik der Urtheilskraft« 1790 entwickelten teleologischen Gedanken. Die ganze Natur ist nach Schelling ein Stufenreich der Zwecke von ihren niedersten, unscheinbarsten, rohesten Anfängen bis hinauf zu der höchsten, feinsten und reichsten Entfaltung des geistigen Lebens. Damit tritt zugleich die Frage nach der Entwicklung der Naturerscheinungen in den Vordergrund des philosophischen Interesses.

7. Trotz der phantastischen Ausführung dieses grossen und kühn

concipirten Entwicklungsgedankens bei Schelling und seiner engeren Schule, in der sich namentlich Steffens für die Geologie und Oken für die Biologie hervorthaten, hat ihre Idee bei den Naturforschern zu Anfang des 19. Jahrhunderts eine allgemeine Anerkennung gefunden. Nicht wenige von denen, die später den Weg exacter Forschung mit grundsätzlicher Einseitigkeit beschritten haben, sind ursprünglich Anhänger der Schelling'schen Naturphilosophie gewesen. Die schroffe Ablehnung, welche ihr in weiten Kreisen nach der Erkenntniss ihrer wissenschaftlichen Unzulänglichkeit zu Theil wurde, brachte im Verein mit dem Sturze der Hegel'schen Philosophie eine allgemeine Abneigung gegen die Beiträge hervor, die eigentliche Philosophen zur Naturlehre im weiteren Sinne zu liefern versuchten. Seitdem ist es üblich geworden, dass die Naturforscher selbst ihren Bedarf an Philosophie bestreiten, und dass die Philosophen sich der besonderen Aufgabe einer Naturphilosophie nur in dem allgemeineren Rahmen der Metaphysik oder der Erkenntnisstheorie und Logik annehmen. Man wird nicht behaupten können, dass dieser Zustand besonders erfreulich oder förderlich sei. Denn was von Vertretern der Naturwissenschaft an philosophischen Ideen producirt wird, leidet zumeist unter der Unkenntniss der vorausgegangenen philosophischen Entwicklung und an einer einseitigen Ueberschätzung der Folgerungen, die aus den Voraussetzungen und Ergebnissen des besonderen Gebietes gezogen werden können. Dass andererseits für die Philosophen unverändert die Aufgabe besteht, eine geschlossene Untersuchung über die Principien der Naturwissenschaft und der Naturerscheinungen anzustellen, hoffen wir im Folgenden zeigen zu können.

8. Als angewandte Erkenntnisstheorie hat es die Naturphilosophie mit den Grundbegriffen und Grundsätzen der Naturwissenschaften zu thun. Zu diesen rechnen wir die allgemeinen oder grundlegenden Disciplinen, Physik, Chemie und physikalische Chemie, ferner die Wissenschaften von den anorganischen Naturerscheinungen, wie die Astronomie, Geologie, Mineralogie, endlich die Wissenschaften von den organischen Naturerscheinungen, wie die Anatomie und Physiologie, die systematische Botanik und Zoologie. Hier spielen solche Grundbegriffe, wie die der Materie, der Energie, des Lebens, der Anpassung, und Grundsätze, wie das Princip von der Erhaltung des Stoffes, das Trägheitsaxiom, das Princip der Differenzirung und das

der Vererbung eine Rolle. Der Naturphilosophie als angewandter Logik liegt die Erörterung der in den genannten Wissenschaften geübten Methoden und des in ihnen herrschenden logischen Zusammenhangs ob. Analyse und Synthese, Beschreibung und Vergleichung, Induction und Deduction, Beobachtung und Experiment werden hier in der besonderen Form untersucht, wie sie zur Gewinnung naturwissenschaftlicher Erkenntniss gebraucht werden. Neben dieser Behandlung der materialen und formalen Voraussetzungen der Naturwissenschaften, die in Verbindung mit der allgemeinen oder reinen Erkenntnistheorie und Logik durchzuführen ist, finden wir in der Naturphilosophie eine specielle Metaphysik. In diesem Theile hat sie den Faden dort aufzunehmen und fortzuspinnen, wo ihn die Naturwissenschaften zur Zeit haben fallen lassen müssen, also dem Charakter der allgemeinen Metaphysik entsprechend die Erkenntniss der Natur zu erweitern und zu einer wahrscheinlichen Gesamtkonception abzurunden. Dabei dienen die Hypothesen und Theorien der Naturwissenschaften über ihre letzten Dinge, über die Entstehung und Zusammensetzung der Naturerscheinungen im Allgemeinen, der anorganischen und der organischen im Besonderen, über die Ziele, denen Werden und Entwicklung derselben zustreben, als Ausgangspunkt. Auch für solche Betrachtungen sind die Voraussetzungen anzuerkennen, welche im ersten Haupttheil der Naturphilosophie festgestellt worden sind. So umklammert die Naturphilosophie die Naturwissenschaften an deren Anfang und Ende. Sie ist und leistet für dieses speciellere Gebiet, was die allgemeinen philosophischen Disciplinen für alle anstreben. In der gemeinsamen Beziehung auf die nämliche Gruppe von Wissenschaften haben wir den Grund dafür zu sehen, dass die an sich getrennten metaphysischen, erkenntnistheoretischen und logischen Ausführungen sich zu einer speciellen philosophischen Disciplin vereinigen.

9. Früheren Erörterungen gemäss hat die Wissenschaftslehre nicht nur die explicative Aufgabe, die materialen und formalen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften darzulegen, sondern auch den kritischen Beruf zu prüfen, inwiefern die Bestimmung und Anwendung der Principien in diesen Disciplinen widerspruchlos, folgerichtig und zweckmässig erfolgt sei (vgl. §§ 5, 10; 6, 6). Daneben stellt sich nun aber hier noch eine dritte, wichtige Aufgabe

der Philosophie zum ersten Male ein. Ursprünglich bildeten Naturwissenschaft und Naturphilosophie eine Einheit. Als ihre Trennung eintrat, wurden die Grenzen veränderliche, nicht sowohl in der zur Wissenschaftslehre, als vielmehr in der zur Metaphysik führenden Richtung. Nicht wenige von den Theorien und Principien, die wir heute als einen Besitz der Naturwissenschaft ansehen, haben früher zur Naturphilosophie gehört. Atomismus und Descendenztheorie, die Principien der Erhaltung des Stoffes und der Energie, um nur diese zu nennen, haben lange vor ihrer Einverleibung in die Physik, Chemie, Biologie als Annahme, Vermuthung, Lehre in der Naturphilosophie eine Stätte gefunden. D. h. aber mit anderen Worten: diese Disciplin hat Erkenntnisse, die in einer Einzelwissenschaft später auf Grund zureichender Nachweise für ihre Giltigkeit aufgenommen worden sind, antecipirt. Das ist es nun, was wir oben als dritte Aufgabe der Philosophie bezeichnet haben. Namentlich, wenn auch nicht ausschliesslich, haben wir in der speciellen Metaphysik die Erfüllung dieser Aufgabe zu erwarten.

10. Aus der naturphilosophischen Litteratur der Gegenwart seien zunächst als umfassendere Darstellungen genannt:

- F. Schultze: Philosophie der Naturwissenschaft, 2 Bde. 1881—1882. (Der erste Band enthält eine Geschichte der Naturphilosophie, die mit Kant abschliesst, der zweite eine Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft im Sinne eines »kritischen Empirismus«.)
- T. Pesch: Die grossen Welträthsel. Philosophie der Natur, 2 Bde. 2. Aufl. 1892. (Ein geschickter Versuch, die Grundzüge der aristotelisch-scholastischen Philosophie als mit der modernen Naturwissenschaft vereinbar nachzuweisen.)
- O. Schmitz-Dumont: Naturphilosophie als exacte Wissenschaft. 1895. (Betrachtet auch die Mathematik und Psychologie und ist vorwiegend erkenntnistheoretisch gehalten.)
- Gutberlet: Naturphilosophie, 3. Aufl. 1900 (eine specielle Metaphysik vom katholisch-christlichen Standpunkt aus).
- J. Reinke: Die Welt als That. Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage. 1899.
- Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie, 1902 (versucht eine energetische Weltanschauung durchzuführen).

Sodann weisen wir auf die eingehende Behandlung der Logik der Naturwissenschaften in Wundt's Logik II hin (vgl. § 6, 9), ausserdem auf

- K. Kroman: Unsere Naturerkenntnis, 1883, aus dem Dänischen übersetzt von Bendixen (erkenntnistheoretische Untersuchungen über die Mathematik und die Naturwissenschaft).
- P. du Bois-Reymond: Ueber die Grundlagen der Erkenntnis in den exacten Wissenschaften, 1890.
- P. Volkman: Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften 1896.
- E. v. Hartmann: Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902.
- K. Pearson: The Grammar of Science, 2. ed. 1900 (eine sehr empfehlenswerthe logisch-erkenntnistheoretische Einführung in die Naturwissenschaft).

Endlich zur Geschichte der Naturphilosophie haben werthvolle Beiträge geliefert:

- K. Lasswitz: Geschichte der Atomistik, 2 Bde. 1890.
- E. Dühring: Kritische Geschichte der Principien der Mechanik, 3. Aufl. 1887.
- E. Mach: Die Mechanik in ihrer Entwicklung, 4. Aufl. 1901.

§ 8. Die Psychologie.

1. Der Name *ψυχολογία*, *psychologia* scheint von Melancthon zuerst als Name für Vorlesungen, von Goelenius und seinem Schüler Casmann am Ende des 16. Jahrh. zuerst als Büchertitel gebraucht worden zu sein. Er hat sich aber in Deutschland nur langsam, hauptsächlich seit Chr. Wolff ihn anwandte, eingebürgert; in Frankreich und England ist er erst im 19. Jahrhundert der herrschende geworden. Im Anschluss an die erste systematische Darstellung dieser Disciplin, an die Schrift des Aristoteles »Ueber die Seele« (*περὶ ψυχῆς*) war der Name *de anima* üblich gewesen; gelegentlich wurde auch *de mente humana* gesagt, namentlich seit Descartes ausdrücklich dem Worte *mens* vor *anima* den Vorzug gegeben hatte. Der Titel *Seelenlehre*, auch wohl *Seelenkunde*, kommt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. und darüber hinaus häufig als eine einfache Uebertragung des Fremdworts Psychologie vor. Zu den wiederholt gebrauchten Bezeichnungen unserer Wissenschaft gehört auch der Titel *Psychische Anthropologie*, der sich unter dem Einfluss der schon bei Casmann vorgenommenen Eintheilung der Anthropologie in eine Psychologie und eine Somatologie

entwickelt zu haben scheint. — Als einen Theil der »Physik« hat man die Psychologie seit Platon und Aristoteles bis in das 17. Jahrh. hinein behandelt (vgl. § 7, 1). Daneben wurde ihr im Mittelalter auch wohl ein Bezirk in einer allgemeineren Geisterlehre, *Pneumatologie*, eingeräumt. Bacon führt die Anthropologie, in der auch von der Seele die Rede ist, bereits als eine selbständige philosophische Disciplin neben der Naturphilosophie auf, und Chr. Wolff rechnet die Psychologie neben der Kosmologie zur Metaphysik (vgl. § 3, 3. 4). Seine Unterscheidung zwischen einer rationalen und einer empirischen Psychologie antecipirt zugleich die Trennung einer einzelwissenschaftlichen Seelenlehre von der Philosophie, die jedoch erst in der Gegenwart wirklich einzutreten beginnt. Da dieser Entwicklungsprocess noch nicht zum Abschluss gelangt ist, so müssen wir in unsere Schilderung des Inhalts der Psychologie manches aufnehmen, was eine bloss einzelwissenschaftliche Bedeutung hat.

2. Die Definition der Psychologie ist von der Bestimmung ihres Gegenstandes, der Seele, der psychischen Vorgänge abhängig. Wie bei der »Physik« lässt sich auch hier zunächst eine Verengerung des Begriffsumfanges feststellen. Dem Alterthum und dem Mittelalter gilt alles was lebt und sofern es lebt als zur Seele gehörig. Aristoteles definirt die Psyche als die *Entelechie* des Leibes, welche die in ihm angelegte Möglichkeit des Lebens verwirklicht. Wachstum und Ernährung gehen ebenso von ihr aus, wie Sinneswahrnehmung, Bewegung und Verstandesthätigkeit. Den Pflanzen ist sie nur das Princip der Ernährung, den Thieren und Menschen auch die Kraft der Empfindung. Der Mensch hat aber ausserdem eine denkende Seele, einen Geist (*νοῦς*), der mit dem Leibe nicht vermischt ist und daher auch dessen Vergänglichkeit nicht theilt, den Sitz der höchsten, unmittelbar gewissen Wahrheiten. So entsteht ein Dualismus der Seelen, dem principiell erst Descartes ein Ende bereitet¹⁾. Nach ihm gibt es nur eine einzige Seele im Menschen,

1) Zwar wurde 1311 auf dem Konzil zu Vienne die Lehre des Thomas von der Einheit der Seele zum Dogma erhoben. Aber diese Einheit ist bloss eine geworden, insofern die *anima vegetativa* und *sensitiva* bereits vorhanden sind, bevor die *anima rationalis* hinzutritt, die dann mit jenen zu Einer Substanz verschmilzt.

und das ist die vernünftige (*l'âme raisonnable*). Die Seele denkt bloss und denkt immer, während die Lebensvorgänge, die der Mensch mit den Thieren gemein hat, rein automatisch, mechanisch vor sich gehen. Darum haben die Thiere und erst recht die Pflanzen überhaupt keine Seele. Aber der Begriff der vernünftigen Seele ist bei Descartes keineswegs der nämliche, wie bei Aristoteles. Denn das Denken (*cogitatio*) umfasst nach ihm Alles, dessen wir uns unmittelbar bewusst sind, wird also in den Begriff des Bewusstseins oder der unmittelbaren Erfahrung umgedeutet. Zum »Denken« werden daher auch ausdrücklich Vorgänge gerechnet, die nach Aristoteles mit dem »Geiste« nichts zu thun haben, wie Erinnerung, Einbildung, Wahrnehmung.

3. Völlig klar ist jedoch die von Descartes vertretene Ansicht bei ihm noch nicht entwickelt. Denn neben den eigentlich und allein auf die Seele bezogenen Thätigkeiten kennt er auch solche, die, wie er sagt, aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe hervorgehen und somit auf beide zurückgeführt werden müssen. Das sind die Triebe, Affecte und die Sinnesempfindungen. Und wenn er von den Thieren gelegentlich erklärt, dass sie so sehen, wie wir sehen würden, wenn unser Geist mit etwas ganz Anderem beschäftigt wäre, so scheint auch darin eine Einschränkung seines Begriffs des Psychischen zu liegen. Dagegen verdanken wir eine deutliche und einflussreiche Bestimmung dieses Begriffs dem englischen Philosophen John Locke (vgl. § 5, 2). Alle Aussendinge nehmen wir nach ihm durch die Sinne wahr, durch *Sensation*, alle Thätigkeiten unserer Seele durch einen inneren Sinn, durch *Reflexion*. Den Gegenstand der Psychologie kann man demnach als das durch innere Wahrnehmung Erkennbare bezeichnen, und die Psychologie ist die Lehre von den Objecten der inneren Wahrnehmung oder kurz die Wissenschaft von der inneren Erfahrung. Schon bei Locke selbst geräth aber diese bis in die Gegenwart hinein vertretene Auffassung in eine erhebliche Schwierigkeit. Es werden nämlich die Sinnesqualitäten, das Gelbe, Weisse, Heisse, Kalte, wie er sagt, durch die äussere Wahrnehmung von uns erfahren. Zugleich aber erklärt er in Bezug auf derartige »secundäre Qualitäten« der Körper (vgl. § 7, 5), dass sie nichts Physisches sind, sondern in uns eine Existenz haben. Es gibt also etwas, was nicht durch innere Wahrnehmung erkannt wird

und doch psychisch ist. Da nun die Psychologie in der That die Sinnesqualitäten, die von der Naturwissenschaft ausgeschieden worden sind, für sich in Anspruch genommen hat, so bleibt nichts übrig, als die Locke'sche Anschauung preiszugeben. Der grosse Fortschritt, der trotz alledem die Locke'sche Bestimmung auszeichnet, liegt darin, dass sie zuerst eine rein empirische Begrenzung des Gegenstandes der Psychologie zu geben versucht. Nicht die Seele, die metaphysische Trägerin der psychischen Thatsachen, sondern die in der inneren Erfahrung vorgefundenen, unmittelbar von Jedem zu beobachtenden Erscheinungen sind der Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung. Auf die Seele werden wir bei dieser Untersuchung vielleicht geführt, aber ihr Begriff kann hiernach nur das Resultat, nicht die Voraussetzung der psychologischen Arbeit sein.

4. Während sich bei Descartes und Locke das Gebiet der psychischen Thatsachen durch das Merkmal des Bewusstseins oder der inneren Wahrnehmung begrenzt findet, hat sodann Leibniz durch die Anerkennung unbewusster Seelenvorgänge eine bedeutende Erweiterung des Begriffs »psychisch« eingeführt. Er versteht darunter theils die als solche nicht erkannten Elemente eines Bewusstseinsganzen: das Geräusch jeder einzelnen Welle liefert einen elementaren Beitrag zu dem von uns wahrgenommenen Rauschen des Meeres, ist aber für sich unhörbar; theils Vorgänge, welche zwischen zeitlich getrennten Bewusstseinszusammenhängen vermitteln: im traumlosen Schlaf haben wir ein unbewusstes Seelenleben. Durch diese Annahme eines unbewussten Psychischen wurde es principiell möglich eine in sich geschlossene Theorie der Seelenerscheinungen aufzustellen, ohne auf körperliche, physiologische Prozesse Rücksicht zu nehmen. Damit erhebt sich der namentlich im 19. Jahrhundert lebhaft gewordene Widerstreit zwischen einer reinen und einer physiologischen Psychologie oder Psychophysik (in Fechner's Sinne). Während jene mit Hilfe der Annahme unbewusster psychischer Dispositionen und Prozesse, die entweder nach Analogie der bewussten gedeutet werden oder gar keine nähere Bestimmung ihres Wesens erfahren, zu einem psychologischen System gelangt, geht diese den erfahrungsgemäss bestehenden Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den psychischen und den physischen Vorgängen nach und versucht da, wo die Bewusstseinsthatsachen keine Erklärung ausein-

ander zulassen, wo daher von jener Richtung das Unbewusste herangezogen zu werden pflegt, durch physiologische Vorgänge oder Gesetze die zu erklärenden Phänomene verständlich zu machen. Beiden Richtungen ist durch eine anticipirende Metaphysik der Weg bereitet worden, der reinen Psychologie durch den Spiritualismus, den Leibniz selbst vertrat, der physiologischen Psychologie durch den Materialismus. Aber abhängig sind sie von solchen metaphysischen Formulierungen nicht, und darum haben sich gelegentlich auch ein Dualismus oder Monismus mit ihnen verbunden. Die Entscheidung über ihre Richtigkeit liegt daher auch nicht in den ihnen angehefteten metaphysischen Consequenzen, die noch gegenwärtig zuweilen gegen die eine oder andere ausgespielt werden, als vielmehr in dem, was sie zur Erkenntniss des Seelenlebens wirklich leisten.

5. Der erste einflussreiche Versuch, den Zusammenhang zwischen Leib und Seele aufzuklären, ist, wenn wir von den mannichfaltigen Bestrebungen, der Seele oder ihren Theilen besondere Orte, Wirkungscentren im Körper nachzuweisen, absehen, die namentlich von Claudius Galenus (im 2. Jahrh. n. Chr.) aufgestellte und von Descartes fortgebildete Theorie der Lebensgeister (*spiritus animales*). Diese sind nach der im Wesentlichen cartesianischen Anschauung, die noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von dem Physiologen und Philosophen Platner vertreten wurde, die feurigsten, beweglichsten und feinsten Theilchen der Blutflüssigkeit, die allein aus den Gefäßen in die engen Nervenröhrchen eindringen. Ihre Bewegung zur Seele hin oder von ihr fort vermittelt den Verkehr zwischen ihr und dem Körper. Im 16. und 17. Jahrhundert widmete man sich eifrig dem Studium und einer physiologischen Deutung der Affekte. Als weitere Entwicklungsstufe innerhalb der physiologischen Psychologie verdient die Theorie von der Association der Vorstellungen und von deren Aufbewahrung im Gedächtniss erwähnt zu werden, welche Hartley (*Observations on man* 1749), dessen Ansichten später von Priestley weitergeführt wurden, und Bonnet (*Essay de psychologie* 1755) im Anschluss an die Annahme einer Schwingungsfähigkeit der Nerven ausgebildet haben. Gegenüber allen diesen unvollkommenen und unhaltbaren Lehren haben erst im 19. Jahrhundert umfassendere und sicherere Anschauungen Platz gegriffen. Die Psychologie der Sinneswahrnehmung, die sich auf die

Unterstützung von Seiten der Sinnesphysiologie schon früh angewiesen sah, und die Psychopathologie, die Lehre von den Störungen des normalen Seelenlebens, haben dazu in erster Linie den Grund gelegt. Nachdem bereits Lotze (*Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele* 1852, 2. Aufl. 1896) und Fechner (*Elemente der Psychophysik* 2 Bde. 1860, 2. Aufl. 1889) dem Gedanken einer allgemeinen Bedingtheit der psychischen Vorgänge durch physische näher getreten waren, ist er bei Wundt (*Grundzüge der physiologischen Psychologie* 1874, 4. Aufl. 2 Bde. 1893) dahin formulirt worden, »dass das psychische Geschehen regelmässig von bestimmten physischen Erscheinungen begleitet ist, und dass zwischen diesen inneren und äusseren Lebensvorgängen durchgängig gesetzmässige Beziehungen stattfinden¹⁾.« Dies Princip wird als das Princip oder Axiom des psychophysischen Parallelismus bezeichnet.

6. Die reine Psychologie hat im 18. Jahrh. in Tetens (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bde. 1777) einen hervorragenden Vertreter gefunden, der sich namentlich gegen die von Hartley und Bonnet entwickelte physiologische Theorie der Vorstellungsverbindung wandte. Mit voller Consequenz ist diese Richtung aber erst von Herbart²⁾ und Beneke³⁾ ausgebildet worden, wobei jener die Metaphysik und Mathematik neben der Erfahrung als Grundlagen seines Systems ansieht und verwendet, dieser dagegen rein empirisch verfahren will. Dort ist das Resultat eine imponirende »Statik und Mechanik des Geistes«, welche die Gesetze entwickelt, die für das Gleichgewicht, das Kommen und Gehen der Vorstellungen bestehen, und das Bewusstsein nur als einen Raum betrachtet, über dessen »Schwelle« die Vorstellungen unter gewissen Bedingungen ihres Gegensatzes und ihrer Stärke treten oder sich erhalten. Beneke operirt dagegen mit Urvermögen der Seele, die durch Reize angefüllt werden, mit unbewussten Spuren oder Angelegtheiten, die von jedem Bewusstseinsvorgang zurückbleiben, und mit Grundprocessen, die z. Th. gänzlich auf die Voraussetzung eines

1) Dieser Satz fehlt in der 5. Aufl. (3 Bde., 1902—1903).

2) *Psychologie als Wissenschaft* 2 Bde. 1824—1825 und das kürzere *Lehrbuch zur Psychologie* 1816 u. s.

3) *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, 4. Aufl. 1877, und die lesbareren *Psychologischen Skizzen*, 2 Bde. 1825—1827.

unbewussten psychischen Geschehens gegründet sind. In der Gegenwart ist der bedeutendste Vertreter einer reinen Psychologie Th. Lipp s (Die Grundthatsachen des Seelenlebens 1883), der von dem Gedanken ausgeht, dass die Identification des unbewussten Psychischen mit physiologischen Processen eine metaphysische Annahme sei, die in die Erfahrungswissenschaft Psychologie nicht hineinspielen dürfe, und es zugleich für methodologisch zweckmässiger hält, bei einer rein psychologischen Betrachtung zu bleiben.

7. Neben diesen beiden Hauptrichtungen der Psychologie gibt es auch noch eine descriptive oder analytische (auch phänomenologische genannt), die sich auf die blossе Beschreibung und Analyse der im Bewusstsein gegebenen Phänomene beschränkt. Sie will das Seelenleben, wie es erscheint, schildern, und die complexen Bewusstseinsthatsachen auf das Zusammenwirken einfacher Inhalte und Vorgänge zurückführen. Zu einer solchen Psychologie haben aus früherer Zeit besonders Locke und Hume werthvolle Beiträge geliefert. Ausdrücklich formulirt worden ist ihre Aufgabe von dem scharfsinnigen F. Brentano (Psychologie vom empirischen Standpunkte I, 1874). In der Anerkennung der Nothwendigkeit einer Beschreibung und Analyse der Bewusstseinsthatsachen stimmen übrigens die reinen und physiologischen Psychologen mit dieser Richtung völlig überein; sie bildet gewissermassen ein neutrales Gebiet, das vom Streit der Parteien ausgeschlossen ist. Der Gegensatz beginnt erst, sobald im Interesse einer umfassenderen Theorie des psychischen Daseins und Geschehens über dieses Gebiet hinausgegangen wird. Nur der Verzicht auf eine derartige Erweiterung mit Hilfe des Unbewussten oder physiologischer Erkenntnisse ist es demnach, was die descriptive Psychologie als eine eigenthümliche Richtung charakterisirt. Auf eine Kritik derselben und der anderen einzugehen müssen wir uns an dieser Stelle versagen. Wir nehmen daher im Folgenden den Faden wieder auf, den wir mit der Besprechung der Richtungen in der Psychologie fallen gelassen haben.

8. Eine letzte Form der Bestimmung des Gegenstandes der Psychologie hat sich in der Gegenwart angebahnt. Sie ist von Mach¹⁾,

1) »Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen«, 4. Aufl. 1903.

Avenarius, Lipps u. A. begründet worden. Darnach ist unsere volle Erfahrung, das was wir unmittelbar erleben, mag es sich nun auf Aussendinge oder auf uns selbst beziehen lassen, mag es eine Vorstellung oder ein Körper genannt werden können, an sich, d. h. vor jeglicher Subsumtion unter psychologische oder physikalische Begriffe, weder etwas Physisches noch etwas Psychisches und darum auch durch die Besonderheit einer äusseren und einer inneren Wahrnehmung, wie Locke meinte, keineswegs in schlichter Selbstverständlichkeit als das Eine oder das Andere zu erkennen. Tiefer liegende Merkmale sind es vielmehr, die uns in der vollen Erfahrung das Psychische von dem Physischen und umgekehrt zu unterscheiden veranlassen und gestatten. Für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht vor Allem der Umstand, dass die naive Reflexion und die Wissenschaft über den Umfang beider Begriffe abweichender Meinung sind. Jene behauptet nämlich, dass die Dinge ausser uns farbig sind, tönen, schmecken, die Naturwissenschaft belehrt uns dagegen seit Galilei (vgl. § 7, 5) darüber, dass die Sinnesqualitäten keine Eigenschaften der Körper sind, sondern als solche nur in unserer Wahrnehmung existiren. Wie wäre dieser Widerspruch möglich, wenn man es der Erfahrung gleich anzusehen vermöchte, was in ihr physisch, was psychisch ist? Die neue Definition des Psychischen gibt nun dafür die Erklärung. Sie lautet: Gegenstand der Psychologie ist dasjenige in und an der vollen Erfahrung eines Individuums, das von ihm selbst abhängig ist. Gegenstand der Naturwissenschaft ist dagegen das von ihm Unabhängige. Um aber zu erkennen, ob ein A von einem B abhängig ist oder nicht, dazu muss man sich über ihr Verhältniss zu einander genauer informiren. Das entscheidende Verfahren ist dabei die Untersuchung ihrer Veränderungen; wenn nämlich A von B abhängig ist, so muss eine Aenderung von B auch eine entsprechende von A nach sich ziehen. Es liegt auf der Hand, dass bei solcher Lage der Dinge Widersprüche zwischen der Auffassung des naiven Bewusstseins und der Wissenschaft sehr wohl möglich sind. Denn die Feststellung der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von uns selbst pflegen wir in der praktischen Reflexion nur im Verhältniss zum Willen, zu unserer Willkür vorzunehmen. Da es von meinem Willen nicht abhängt, ob ich den Himmel blau oder die Wiesen grün sehe, so

schliesse ich, dass diesen Objecten die genannten Eigenschaften auch wirklich zukommen. Die umfassender und genauer verfahrenende wissenschaftliche Untersuchung aber weist auch in solchen Fällen eine Abhängigkeit von uns, den erfahrenden Individuen nach. Nenne ich das, was in meiner Erfahrung von mir selbst abhängig ist, das Subjective, das Andere das Objective, so kann man nun auch einfach die Psychologie als die Wissenschaft vom Subjectiven definiren.

9. Diese Definition findet sich bei Vertretern der reinen und der physiologischen Psychologie und gründet sich auf die Ergebnisse der modernen Erkenntnisstheorie. Der Gegensatz jener beiden Richtungen tritt erst hervor, sobald das Subject, das Individuum näher bestimmt wird, zu dem die psychischen Vorgänge in Beziehung gebracht werden. Nach Lipps ist es die Psyche, ein reales Ich, zu dem sie gehören, eine Substanz immaterieller Art, über die wir nach ihren Wirkungen im Bewusstsein Aussagen machen können. Nach den physiologischen Psychologen aber haben wir an Stelle des Unbewussten bestimmte Formen und Functionen des Körpers als die Bedingungen zu betrachten, die dem Subjectiven zu Grunde liegen. Sie stützen sich hierbei nicht auf metaphysische Annahmen, sondern auf Thatsachen, die von einer auf die psychischen Erscheinungen Rücksicht nehmenden Physiologie und Pathologie ermittelt worden sind. Das grosse Gebiet der Sinnesempfindungen ist auf solchem Wege in genauer Detailuntersuchung allmählich als eine Gruppe subjectiver Erscheinungen mit bestimmten Eigenthümlichkeiten der Sinnesorgane und der im Gehirn gelegenen Sinnescentren in Zusammenhang gebracht worden. Durch das Studium der Sprachstörungen sind wir darüber aufgeklärt, dass auch der Verlauf unserer Gedanken und Vorstellungen von physiologischen Processen in wesentlicher Abhängigkeit steht. Gewiss ist noch Vieles unsicher und dunkel, aber das bisher Geleistete verdient als eine nach unanfechtbaren Methoden gewonnene wissenschaftliche Errungenschaft anerkannt und nicht als eine metaphysische Vermuthung abgefertigt zu werden. Doch darf die Definition nicht so verstanden werden, als wenn sie auch schon ohne Weiteres der durch sie bestimmten Wissenschaft ihre Aufgabe vorschriebe. Die Definition umgrenzt nur das Gebiet der Erfahrung, mit dem es die Psychologie zu thun hat, ohne damit sagen zu wollen, dass der Nachweis der Abhängigkeit vom Subject die

einzigste Aufgabe dieser Disciplin sei. In erster Linie besteht darum auch für die so definirte Psychologie die *descriptiv-analytische* Aufgabe, welche wir oben als dem Streite zwischen reiner und physiologischer Psychologie entrückt bezeichnet haben (vgl. § 8, 7).

10. Auch die Methode hat in dem Entwicklungsgange der Psychologie eine wichtige Rolle gespielt. Lange Zeit, namentlich seit *Locke's* Betonung der inneren Wahrnehmung als einziger Quelle für die Erkenntniss des Psychischen, hat die Methode der Selbstbeobachtung als die fundamentale, als die einzige Grundlage psychologischer Forschung gegolten. Zwar wurde auch die Beobachtung fremden Seelenlebens und die Untersuchung objectiver Zeugnisse für ein solches, wie sie etwa in Briefen oder Biographien oder in Kunstleistungen vorliegen, anerkannt und betrieben. Aber direkt und voraussetzungslos liess sich doch nur aus der eigenen Erfahrung eines Jeden der Aufschluss über die Seelenvorgänge gewinnen. Diese Thatsache kann auch zur Begriffsbestimmung des Psychischen verwandt werden, indem man erklärt, psychisch sei dasjenige, wovon jedes Individuum für sich allein eine unmittelbare Kenntniss habe. Durch *Kant* und *Comte* wurde nun aber der Glaube an die Zuverlässigkeit, ja an die Möglichkeit jener Methode erschüttert. *Kant* wies darauf hin, dass durch die Absicht der Beobachtung der zu beobachtende Vorgang selbst verändert werde. *Comte* behauptete gar die Unmöglichkeit der Methode, weil man sich nicht selbst in einen Beobachter und ein davon verschiedenes Object der Beobachtung spalten könne. Dafür ist nun besonders seit *E. H. Weber* (1849) die experimentelle Methode in der Psychologie aufgekommen, welche die Aussagen eines Subjects über seine eigene Erfahrung mit einander vergleicht und zu genau controlirbaren Bedingungen ihrer Entstehung in Beziehung setzt. Dadurch werden die Schwierigkeiten und Bedenken, die einer blossen Selbstbeobachtung gegenüber geltend gemacht werden können, gegenstandslos. Die Hauptförderer der Anwendung dieser neuen Methode in der Psychologie sind *G. Th. Fechner* und *W. Wundt* gewesen.

11. Die Psychologie beschäftigt sich — so können wir nunmehr zusammenfassen — mit Erfahrungsthatfachen, welche in unmittelbarer Nachbarschaft der von der Naturwissenschaft behandelten liegen, und sie bedient sich dabei einer Methode, die in der letzteren als

die eigentlich empirische Methode schon seit längerer Zeit in wohlbegründeter Anerkennung steht. Dadurch ist sie als eine Einzelwissenschaft hinreichend charakterisirt, und es ist nur noch eine praktische und eine Zeitfrage, wann diese Bedeutung auch äusserlich durch einen von der Philosophie unabhängigen, selbständigen Betrieb zur Geltung gelangt. Bei dieser Sachlage kann hier nicht näher auf die besonderen Aufgaben der Psychologie und deren Arten (Psychogenesis, Individualpsychologie, Völkerpsychologie, Psychopathologie) eingegangen werden. Damit entsteht aber zugleich das Problem einer philosophischen Psychologie, die etwa ähnlich, wie die Naturphilosophie den Naturwissenschaften gegenüber, an eine einzelwissenschaftliche Psychologie anzuknüpfen hätte. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass es sich auch in diesem Falle um angewandte Wissenschaftslehre und specielle Metaphysik handeln würde. Wir unterlassen es jedoch das Programm derselben eingehender darzulegen, weil der Ablösungsprocess noch nicht weit genug vorgeschritten ist, um die Stellung einer solchen philosophischen Psychologie objectiv übersehen zu können. Es sei daher vorläufig nur auf die eingehende logisch-erkenntnistheoretische Würdigung hingewiesen, die der Psychologie in Wundt's Logik II zu Theil geworden ist, ferner auf Rehmknecht's Lehrbuch der allgemeinen Psychologie 1894 und Ladd's The Philosophy of Mind 1895, worin erste Versuche einer philosophischen Psychologie vorliegen. Dazu gesellt sich jetzt Münsterberg: Grundzüge der Psychologie I, 1900 und J. Petzoldt: Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung (von Avenarius) I, Die Bestimmtheit der Seele. 1900.

12. Aus der überaus reichhaltigen Litteratur der Gegenwart zur Psychologie nennen wir neben den bereits oben angeführten Werken folgende:

Für Anfänger dürfte sich am meisten eignen:

- Wundt: Vorlesungen über Menschen- und Thierseele. 3. Aufl. 1897. Grundriss der Psychologie. 4. Aufl. 1901.
 H. Höffding: Psychologie in Umrissen. 2. Auflage 1893 (aus dem Dänischen).
 A. Höfler: Psychologie. 1897.
 E. B. Titchener: An Outline of Psychology. 3. ed. 1898.
 G. F. Stout: A Manual of Psychology, 2. Aufl. 1901.

Für eingehenderes Studium sind bestimmt:

- A. Bain: *The Senses and the Intellect*. 4. ed. 1894; *the Emotions and the Will*. 3. ed. 1875.
 W. James: *The Principles of Psychology*. 2 Bde. 1890.
 O. Külpe: *Grundriss der Psychologie*. Auf experimenteller Grundlage dargestellt. 1898.
 F. Jodl: *Lehrbuch der Psychologie*. 2 Bde., 2. Aufl. 1902.
 G. F. Stout: *Analytic Psychology*. 2 Bde. 1896.
 H. Ebbinghaus: *Grundzüge der Psychologie*, I., 1902.

Als Beiträge zur Geschichte der Psychologie seien hervorgehoben:

- H. Siebeck: *Geschichte der Psychologie*. 2 Bde. 1880. 1884 (reicht bis Thomas v. Aquino).
 R. Sommer: *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*. 1892.
 M. Dessoir: *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. 2. Aufl., I., 1902 (von Leibniz bis Kant).

Nur historische Interessen befriedigt auch das vom Standpunkte Herbart's geschriebene, im Texte veraltete, aber in den Anmerkungen einen reichen geschichtlichen Stoff zusammenstellende Werk von

- W. Volkman: *Lehrbuch der Psychologie*. 4. Aufl. 2 Bde. 1894—1895.

§ 9. Die Ethik und Rechtsphilosophie.

1. Aristoteles führt den Ausdruck ethisch (*ἠθικός*) zur Bezeichnung einer besonderen Klasse von *ἀρεταί* (Tüchtigkeiten) ein und begründet damit den engeren Begriff der Tugend, der Sittlichkeit. In seiner Schule wurden dann seine sich mit solchen Problemen beschäftigenden Schriften ethische Werke (*τὰ ἠθικά*) genannt. Daneben aber findet sich in der Eintheilung der Wissenschaften von Aristoteles für ein Gebiet, welches die Regeln für das menschliche Handeln entwickelt, das Wort *praktische Philosophie* (vgl. § 3, 2). Cicero übersetzt die aristotelische Bildung »ethisch« mit *moralis*, und bei Seneca erscheint die »Ethik« unter dem Titel einer *philosophia moralis*. Damit sind die drei Ausdrücke ange-

geben, die auf die hier zu behandelnde philosophische Disciplin am häufigsten angewandt worden sind: Ethik, Moralphilosophie und praktische Philosophie. Der an dritter Stelle angeführte Terminus ist allerdings nicht auf die ethische Wissenschaft allein beschränkt. Schon im Alterthum rechnete man dazu auch die Staatslehre (Politik) und die Oekonomie, wozu Chr. Wolff bei seiner einflussreichen Aufnahme der Bezeichnung »praktische Philosophie« noch das Naturrecht (die Rechtsphilosophie) fügte (vgl. § 3, 4). Unter der Ethik aber versteht man eine Lehre vom sittlichen Verhalten, d. h. von sittlicher Beurtheilung, sittlicher Gesinnung (Motiven, Zwecken, Grundsätzen), sittlichen Aufgaben und sittlichen Handlungen. Da über die Bedeutung dessen, was sittlich genannt wird, sehr verschiedene Ansichten bestehen, wie sich gleich zeigen soll, so verzichten wir hier auf eine Definition dieses Begriffs und treten sofort in die geschichtliche Betrachtung ein.

2. Ethische Bestimmungen finden sich bereits in der vorsokratischen Philosophie der Griechen. So betonen die Pythagoreer Mass und Harmonie auch für unser praktisches Verhalten, so fordert Heraklit († 475 v. Chr.) die Unterordnung des Einzelnen unter die Allgemeinheit und stellt Demokrit die Glückseligkeit (*eudaimonia*) als die dauernde Freudigkeit der Seele unter den Gütern des Lebens am Höchsten. Aber erst Sokrates hat der die Allgemeingiltigkeit der sittlichen Vorschriften bestreitenden und dadurch die Verbindlichkeit derselben bedrohenden Anschauung der Sophisten gegenüber eine wissenschaftliche Begründung dessen, was sittlich sei, zu liefern versucht. Das Wesen einer Sache gibt nach ihm über deren Aufgabe und Zweck Aufschluss. Weiss man, was der Mensch ist, so weiss man auch, was er soll. Die Ethik wird somit in den Dienst des begrifflichen Erkennens gerückt, denn der Begriff ist es, der das Wesen darstellt. Die Tugend ist ein Wissen, und das Gute ist das Zweckgemässe oder das Nützliche. Darum kann auch nur aus Unwissenheit, nicht mit Absicht gefehlt werden. Ist aber sittliches Wollen und Handeln nur von der Einsicht abhängig, so können dafür ebenso allgemein geltende Regeln entwickelt werden, wie in dem Gebiete des Wissens.

3. An diesen Standpunkt seines Meisters knüpft Platon an. Er erweitert ihn durch seine Metaphysik, seine Ideenlehre. Was

nicht zum Wesen einer Sache gehört, das Concrete der sinnlichen Erscheinung, der Stoff, die Materie, ist nach ihm das Princip des Schlechten; der Begriff, die Idee aber ist nicht nur das Muster und Vorbild für das Einzelne, welches das Wesen in stofflicher Erscheinung andeutet, sondern auch die Realität im eigentlichen Sinne (vgl. § 3, 1). Die vollkommenste Idee ist die des Guten, die mit dem göttlichen Wesen zusammenfällt. Die Hauptquelle für Platon's ethische Ansichten ist sein Dialog über den *Staat* (*πολιτεία*, *Republik*).

Die erste systematische Darstellung der Moralphilosophie hat Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik geliefert. Hier wird als die Grundfrage das Problem des höchsten Gutes, d. h. eines Gutes, das um seiner selbst willen begehrt wird und um dessen willen alle anderen Güter begehrt werden, eingeführt. Dass dieses höchste Gut die Glückseligkeit sei, darin stimmen, wie Aristoteles sagt, Alle überein. Aber worin besteht sie? Er definirt sie als die Energie der Seele, die sich auf die vollkommene Tugend richtet, die dann von selbst Lust zur Folge hat. In der Tugend aber erkennt er eine dauernde Gemüthsrichtung, eine Gesinnung, die zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig die richtige Mitte trifft. Die Vernunft endlich ist das nothwendige Hilfsmittel, um diese Mitte zu erkennen. Im Gegensatz zu der metaphysischen Ethik Platon's erscheinen hier die Grundzüge einer psychologischen Ethik. Bemerkenswerth ist noch die Unterscheidung einer esoterischen oder wissenschaftlichen und einer exoterischen oder populären Ethik bei Aristoteles bzw. Späteren.

4. Keine wesentlich neuen Gedanken treten uns bei den Stoikern und Epikureern entgegen. Jene stellen die allgemeine Forderung auf naturgemäss zu leben. Da nun aber die Vernunft die eigentliche Natur des Menschen bildet, so heisst hier naturgemäss leben soviel wie vernunftgemäss leben. Der dieser Vorschrift entsprechende »Weise« ist der wahrhaft Gute. Er allein leistet die tugendhafte, pflichtgemässe Handlung (*τὸ κατόρθωμα*) und ist frei von Leidenschaften, welche die »Thoren« unterjochen. Der Begriff der Pflicht (*τὸ καθήκον*) und die Annahme gleichgiltiger, indifferenter, weder guter noch böser Dinge (*τὰ ἀδιάφορα*) sind die wichtigsten Neuerungen der stoischen Ethik, in der zwischen einer dog-

matischen oder wissenschaftlichen und einer paränetischen oder praktischen, angewandten Lehre unterschieden wird.

Nach den Epikureern ist zwar das Glück, die Lust, das höchste Gut, aber auch sie halten die (der stoischen Leidenschaftslosigkeit, *Apathie*, ähnliche) unerschütterliche, insbesondere von den Begierden nicht gestörte Seelenruhe, *Ataraxie*, neben der Gesundheit des Körpers für den eigentlichen Inhalt eines glücklichen Lebens. Die Einsicht ist darum auch nach ihnen die Bedingung für die Erlangung dieses Gutes, und so verkörpert sich auch ihnen das Ideal einer sittlichen Lebensführung in einem »Weisen«.

5. Eine neue Lebensanschauung in Verbindung mit einer neuen Religion bringt das Christenthum. Seine eigenthümlichen ethischen Gedanken mit der entsprechenden religiösen Fassung und Begründung sind folgende: 1. Der Mensch ist böse von Jugend auf, in Schuld und Gottentfremdung verstrickt und ohne Kraft sich von selbst aus diesem Zustande zu befreien. Dem natürlichen Menschen kommt die Erlösung, die Versöhnung mit Gott durch den Gottessohn, der die Schuld der Menschheit als der Reine, Fleckenlose tilgt, indem er der Sünde Sold, den Tod erleidet. Denen, die an den Erlöser glauben, seine frohe Botschaft annehmen, wird Seligkeit, Frieden, Vergebung der Sünden zu Theil. 2. Alle Menschen sind vor Gott gleich als seine Kinder und somit unter sich Brüder. Kein trennendes Moment, wie Nationalität, Stand, Geschlecht, begründet einen Unterschied in ihrer Stellung zum Höchsten. Darum lautet das ethische Grundgesetz des Christenthums: Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst! Und der Nächste kann Jeder sein oder werden. 3. Zum Himmel, zur Seligkeit führt nur der schmale Pfad der Tugend, der Barmherzigkeit, Friedfertigkeit, Herzensreinheit, das neue Leben, zu dem man wiedergeboren werden muss, indem man im Vertrauen auf den Erlöser den alten Adam auszieht. Zur Verdammnis aber führt die breite Strasse des Lasters, auf der diejenigen wandeln, die ihren natürlichen Neigungen zu folgen fortfahren. Zur Umkehr uns zu bestimmen liegt in unserem Willen, doch können wir das Ziel der Reinigung, des neuen Lebens in und mit Gott, nicht aus eigener Kraft erreichen. Von diesen Gedanken haben der zweite und dritte auch unabhängig von der religiösen Einkleidung eine dauernde Geltung erworben. Die Annahme einer ethischen

Gleichberechtigung aller Menschen und einer ethischen Causalität (wir ernten auch auf moralischem Gebiet nur was wir säen) sind von den späteren Ethikern fast ausnahmslos vertreten worden.

6. In der Abhängigkeit von den religiösen Vorstellungen bleibt die Ethik innerhalb der mittelalterlichen Philosophie durchweg. Die antike Ethik galt als eine heidnische, aus der man sich zwar einige passende Begriffe aneignete, wie den platonischen Gegensatz zwischen Stoff und Idee, Sinnlichkeit und Vernunft, nicht jedoch ohne diesen Begriffen eine Umbiegung in christliche Anschauungen zu Theil werden zu lassen. Als höchste sittliche Ideale erscheinen der christlichen Ethik des Mittelalters Askese und Weltflucht, wovon die Weltherrschaft der Kirche und ihr Bekehrungseifer nicht eben allzuweit abliegen. Als ein fundamentales ethisches Problem tritt das der Willensfreiheit auf und damit der Gegensatz zwischen dem Indeterminismus, der sie behauptet, und dem Determinismus, der sie bestreitet. Der Humanismus geht dagegen wieder auf die antike Moral zurück und erneuert besonders die stoischen und die epikureischen Lehren. Die Reformation aber stellt nicht nur den religiösen, sondern auch den sittlichen Menschen auf sich selbst, indem sie ihn von der Vormundschaft der Tradition und der Kirche befreit. Der Glaube des Einzelnen wird zur entscheidenden Macht. Zugleich wird der Gegensatz und Wertunterschied zwischen Priestern und Laien, Heiligen und Weltlichen beseitigt und die Berufserfüllung im irdischen Dasein schlechthin als die sittliche Aufgabe anerkannt. Obwohl Luther das Buch ethicorum des Aristoteles „ärger denn kein Buch, straks der Gnaden Gottes und christlichen Tugenden entgegen“ genannt hatte, wird es doch von Melanchthon bei seiner Bearbeitung der Ethik stark benutzt, wenn auch mit christlichen Begründungen und Wendungen durchsetzt.

7. Der Grundgedanke der ethischen Bestrebungen in der neueren Philosophie ist die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion, der Ethik von der Theologie und der Metaphysik. Als erster in einer neueren Sprache fordert sie bereits der französische Skeptiker Charron († 1603). Die Religion erzeugt nach ihm nicht die natürliche Moral, sondern bildet deren Folge und Krone. Die Wege, die zu diesem Zwecke einer selbständigen Begründung der Sittlichkeit eingeschlagen werden, sind freilich sehr verschieden.

Sie lassen sich unter zwei umfassende Gesichtspunkte bringen, den aprioristischen und den empiristischen. Nach jenem wurzelt die Moral in einem ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren, also a priori, vor aller Erfahrung gegebenen Besitz des Menschen, eigenthümlichen Gefühlen, Grundsätzen, Urtheilen. Der Apriorismus sieht also den Inhalt der sittlichen Ideen bezw. Vorschriften oder die sittlichen Gemüthserregungen als gegeben, nicht als geworden an und gründet den wissenschaftlichen Aufbau der Ethik auf Voraussetzungen, deren Herkunft oder Richtigkeit nicht in Frage steht. Nach dem Empirismus ist der Inhalt der ethischen Ideen, Urtheile, Grundsätze nur aus der Erfahrung zu gewinnen und nur empirisch entstanden zu denken. Durch mannichfaltige empirische Einflüsse entwickelt sich in der Geschichte der Menschheit und beim Einzelnen eine sittliche Gesinnung und Handlungsweise. Dabei wird die Ethik auch wohl in enge Abhängigkeitsbeziehung zu bestimmten Erfahrungswissenschaften gesetzt, insbesondere zur Psychologie, Biologie und Sociologie. Die Gesetze des Lebens und seiner Erhaltung, der Zusammenhang und die Entwicklung der psychischen Vorgänge, die Bildung und Gliederung menschlicher Gemeinschaftsformen gelten hierbei als Voraussetzungen einer Theorie des Sittlichen.

8. Den Apriorismus vertreten in der englischen Moralphilosophie die Intuitionisten, so genannt, weil sie die ethischen Principien für unmittelbar gewiss und intuitiv erkennbar, ähnlich den geometrischen Axiomen, halten. Zu ihnen gehören Cudworth († 1688), Butler († 1752) und die schottische Schule mit Thomas Reid († 1796) an der Spitze. Sodann hat Kant einen Apriorismus ausgebildet. Unter unseren praktischen Grundsätzen finden sich nach ihm neben subjektiven Maximen und hypothetischen Vorschriften solche Forderungen, die unbedingt gelten, wie das Gebot: Du sollst nicht lügen! Die Voraussetzung *a priori* für derartige praktische Normen ist ein schlechthin allgemeingiltiges Sittengesetz, das auf die (nur empirisch bestimmbaren) Zwecke oder Folgen einer Handlungsweise keine Rücksicht nimmt und insofern ein kategorischer Imperativ ist. Da nun aber aller besondere Inhalt des Wollens nur aus der Erfahrung entnommen werden kann, so bleibt für dieses praktische Gesetz *a priori* nur die Forderung der Allgemeingiltigkeit übrig, die blosse »Form« des Gesetzes. Es lautet daher: Handle

so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne! Die ethischen Hauptschriften Kant's sind die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« 1785 und die »Kritik der praktischen Vernunft« 1788. Auch Schopenhauer (»die beiden Grundprobleme der Ethik« 2. Aufl. 1860) ist Apriorist, denn die einzige »Grund-Triebfeder« der Handlungen von moralischem Werth, der freien Gerechtigkeit und der echten Menschenliebe, ist eine ursprünglich menschliche Empfindung, das Mitleid, ein »erstaunenswürdiger, ja mysteriöser« Vorgang, dem nur die Metaphysik eine weitere Erklärung zu geben vermag. Das letzte Fundament der Ethik liegt somit »in der menschlichen Natur selbst«. Ferner ist Herbart (Allgemeine praktische Philosophie 1808) der Ansicht, dass »das Löbliche und Schändliche eine ursprüngliche Evidenz besitzt, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu werden«. Die fundamentalen sittlichen Urtheile gehen auf Musterbegriffe, praktische Ideen zurück, wie die der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, die sich nicht weiter ableiten lassen.

9. Locke ist der erste entschiedene Gegner desjenigen Apriorismus, welcher angeborene praktische Grundsätze annimmt, und in diesem Sinne Vertreter einer empiristischen Auffassung von der Entstehung der sittlichen Ideen und Normen. Daneben ist er freilich der Ansicht, dass man aus der Voraussetzung Gottes und der vernünftigen Natur der Menschen alle Regeln für das Handeln mit Nothwendigkeit deduzieren könne. Diesen Standpunkt hat in klassischer Form das berühmte Werk des Spinoza (Ethica ordine geometrico demonstrata 1677) durchgeführt, das die Ethik auf metaphysische und auf psychologische Prinzipien gründet und bei der Schilderung der menschlichen Knechtschaft, d. h. der Abhängigkeit von den natürlichen Affekten und Trieben, sowie bei der Lehre von der menschlichen Freiheit, d. h. von der Ueberwindung jener Herren des Willens durch die intellektuelle Liebe zu Gott, die Hingabe an die reine Erkenntniss, zwar thatsächlich, aber nicht ausdrücklich der Erfahrung die Ehre gibt. Um so entschiedener wird dagegen der Empirismus von Helvetius († 1771) und Holbach (vgl. § 7. 6) gegen alle theologische Begründung der Moral geltend gemacht. In der Gegenwart hat er sich vielfach zum Evolutionismus abge-

schwächt, der die Geschichte der Menschheit, die Entwicklung der Gesellschaft heranzieht, um die Thatsachen des Sittlichen zu erklären, diese also nicht mehr aus der Bildung des Wollens und Denkens im einzelnen Individuum hervorgehen lässt. In dieser Form ist der Empirismus als die herrschende Anschauung der modernen Ethik zu betrachten, die z. B. bei H. Spencer und Wundt ihre Ausprägung gefunden hat. Dem Empirismus gehören ferner die zahlreichen Versuche englischer Ethiker des 18. Jahrhunderts an, die Moralphilosophie auf die Psychologie zu gründen. Einen noch sehr unvollkommenen Anfang in dieser Richtung macht Shaftesbury¹⁾, indem er das Wesen des Sittlichen in der mit Glückseligkeit verbundenen Harmonie zwischen den selbstischen und den socialen Affecten sieht und die Gefühle der Billigung und Missbilligung, die „Reflexionsaffecte“, gleichfalls als eine das menschliche Wollen bestimmende Triebkraft anerkennt. Ihre Fortsetzung erhält diese psychologische Grundlegung der Ethik durch Hutcheson († 1747), der das Wohlwollen als das einzige, auf egoistische Erwägungen nicht zurückführbare Motiv sittlicher Handlungen nachweist, sowie namentlich durch Hume und A. Smith²⁾, die sich um eine Theorie der Sympathie bemühen. Gegenwärtig gilt die Psychologie allgemein als eine Grundwissenschaft der Ethik. Ferner sind besonders von Spencer Biologie und Sociologie als Voraussetzungen einer Lehre vom Moralischen gewürdigt und benutzt worden.

10. Diese kurze Uebersicht der Bemühungen der neueren Philosophie um die Begründung einer selbständigen ethischen Wissenschaft zeigt offenbar, dass die empiristische Richtung allmählich immer mehr an Boden gewinnt und in der Gegenwart das zweifellose Uebergewicht erlangt hat. In der That ist die moderne Ethik theils evolutionistisch, theils biologisch, psychologisch, sociologisch. Sie hat sich damit zu einer Erfahrungswissenschaft entwickelt, die ihre Thatsachen, ihr eigenthümliches Object in der sittlichen Beurtheilung, einem subjectiven Verhalten der Werthschätzung gegenüber Handlungen und Gesinnungen, Grundsätzen und Absichten

1) An inquiry concerning Virtue and Merit 1699, später in den Characteristics of Men etc. 1711 u. ö., deutsch 1776.

2) Theory of Moral Sentiments 1759, deutsch 1791.

findet und die Erklärung dieser Thatsachen mit Hilfe von psychologischen, sociologischen, entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungen und Gesetzen zu liefern versucht. Einige Bemerkungen mögen diese Auffassung der Ethik näher begründen und erläutern.

Die Handlungen an sich, d. h. in ihrer anschaulichen That-sächlichkeit, sind weder gut noch böse. Während die ästhetischen Prädicate, das Schöne und das Hässliche, auf die wahrnehmbare Erscheinung selbst bezogen werden, bedingen die ethische Werthung einer Handlung Annahmen über den Zweck, dem sie dient, die Absicht, der sie entsprungen ist, die Gesinnung, die sie zu verrathen scheint. Fassen wir alle diese subjektiven Bedingungen einer Handlung mit dem Wort Wille zusammen, so ergibt sich die Wahrheit des Satzes von Kant: Es ist überall nichts in der Welt, ja auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Die Ethik hat sich nun der Aufgabe unterzogen, den allgemeingiltigen Begriff des Guten, des sittlichen Werthes zu bestimmen und daraus die einzelnen Anwendungsformen desselben verständlich zu machen. Aber die mannichfaltigen Versuche, die in dieser Richtung angestellt worden sind, haben bisher noch zu keinem allgemein anerkannten Resultat geführt. In der Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der Theorien rivalisirt die Ethik mit der Metaphysik. Nur die Thatsache, dass überhaupt Forderungen, Normen von Menschen als verbindlich angesehen, gewisse Zwecke vor anderen erstrebt und gewisse Motive vor anderen gebilligt werden, darf man als eine von allen Ethikern zugestandene bezeichnen, während über den Inhalt der giltigen Werthungen, Regeln, Ziele und Absichten die Anschauungen erheblich weit auseinandergehen.

11. Diese Divergenz der Theorien, mit der wir uns weiter unten in dem Abschnitt über die ethischen Richtungen eingehender beschäftigen werden, hat zum Theil in dem geschichtlichen Wechsel der ethischen Ansichten selbst ihren Grund. Manches von dem, was wir heute als sittlich, gut oder verdienstlich betrachten, ist früher anders genannt worden oder hat überhaupt keine Aufgabe des menschlichen Willens gebildet. Aber auch in einer bestimmten Epoche, etwa in der Gegenwart, entfaltet sich ein offener und unausgeglicherer Widerstreit der Richtungen. Diesen können wir nicht,

wie bei der Metaphysik, auf die Unsicherheit hypothetischer Ergänzungen der wissenschaftlichen Welterkenntniss zurückführen. Hier muss er vielmehr in erster Linie auf wirklichen Unterschieden in dem ethischen Verhalten selbst beruhen, die zwischen einzelnen Individuen, einzelnen Gesellschaftsklassen u. s. w. bestehen, und somit als die Folge von einseitigen Verallgemeinerungen thatsächlich vorliegender Werthungen aufgefasst werden. Daraus erwächst einer wissenschaftlichen Ethik die Aufgabe einer Ermittlung und Analyse der in ihrer Zeit herrschenden sittlichen Anschauungen, der sie sich nicht entziehen darf, wenn sie nicht ein müssiges Product isolirter Gedankenarbeit werden will. Man merkt es den Ethiken vielfach an, dass sie von Philosophen herühren, die ihre persönliche Werthung zum allgemeinen sittlichen Ideal erhoben haben. Wenn z. B. Aristoteles das höchste, erwünschteste Ziel in der reinen Betrachtung des Denkens, Spinoza in der intellectuellen Liebe zu Gott oder in dem Streben nach philosophischer Erkenntniss sieht, so geht diese Bestimmung des höchsten Gutes offenbar von individuellen Bedürfnissen, nicht aber von einer unbefangenen Würdigung aller sittlichen Werthe aus. An dieser Forderung einer Sammlung und Sichtung von sittlichen That-sachen, unter denen das eigene Gewissen nicht schlechthin die entscheidende Rolle spielt, wird auch nichts geändert, wenn wir berücksichtigen, dass die Moralphilosophie die geübten Werthungen zu begründen, als berechtigt oder unberechtigt nachzuweisen versucht. Ob und warum eine ethische Beurtheilung vor anderen möglichen den Vorzug verdient und die ihr entsprechenden Zwecke und Normen als die sittlichen ausgezeichnet werden dürfen, kann ja von einer wissenschaftlichen Ethik, die auf das Machtmittel persönlicher Autorität ebenso wie auf die Benutzung religiöser Argumente verzichtet, nur unter der Voraussetzung eines gemeinsamen Werthmassstabs überzeugend dargethan werden. Das Vorhandensein eines solchen ist nun aber selbst problematisch, wie wir oben sahen, und lässt sich nur durch eine Analyse der wirklich geübten ethischen Urtheile ermitteln. Auf dieser breiten empirischen Grundlage allein würde demnach ein System der Ethik möglich werden, das auf die eigenthümlichen Unterschiede der Lebensanschauung hinzuweisen und zugleich die verbindenden gemeinsamen Züge anzugeben vermöchte,

das den Thatsachen einer Verbindlichkeit herrschender sittlicher Regeln gerecht würde und zugleich die letzten Werthe zu bestimmen wüsste, welche diese Verbindlichkeit als eine begründete erscheinen lassen. Damit haben wir die Ethik als eine Einzelwissenschaft gekennzeichnet, die mit der Hilfe anderer Einzelwissenschaften, wie der Psychologie, Biologie, Sociologie, ihren Gegenstand behandelt.

12. Für diesen Charakter einer Einzelwissenschaft spricht auch das Verhältniss, das die Ethik gegenwärtig zur Metaphysik einnimmt. Seit Kant hauptsächlich ist einerseits die Unabhängigkeit der Ethik von der Weltanschauung, andererseits die Wichtigkeit des Beitrags, den gerade sie für eine Metaphysik beisteuert, allgemein anerkannt (vgl. § 4, 5. 8). Wie die Naturwissenschaft oder die Psychologie, mündet sie also in eine specielle Metaphysik, oder anders ausgedrückt: wie sich diese an jene Disciplinen als deren Ergänzung und Vollendung anschliesst, so sucht sie auch die Ethik weiterzuführen oder deren Leistungen für den Ausbau einer wissenschaftlich begründeten Weltanschauung zu verwerthen. Eine Ablösung von der Philosophie ist darum auch für die Ethik zu erwarten. Sie steht in dieser Beziehung noch weiter zurück, als die Psychologie, und illustriert gleich dieser den Beruf der Philosophie, nicht nur einzelwissenschaftliche Erkenntnisse, sondern auch ganze Einzelwissenschaften zu antecipiren oder vorzubereiten.

Ist diese Auffassung richtig, dann darf auch die andere Seite der philosophischen Untersuchung, die Wissenschaftslehre, an der Ethik nicht unbetheiligt sein. Hier ist nun zunächst darauf hinzuweisen, dass diese Disciplin mit Voraussetzungen arbeitet, die sie anderen Wissenschaften entnimmt, und somit eine indirekte, eine durch die letzteren vermittelte Stellung zur Erkenntnisstheorie und Logik von vorn herein besitzt. Ausserdem aber hat sie einen Grundbegriff mit anderen Gebieten, der Aesthetik, der Nationalökonomie gemein, nämlich den Begriff des Werthes. Die sittliche Beurtheilung ist, wie wir schon oben (§ 9, 10) sagten, eine Art der Werthschätzung. So hat sich denn auch in der letzten Zeit das Bedürfniss nach einer allgemeinen Werththeorie (auch Timologie und Axiologie genannt), von der nicht nur die Ethik, sondern auch Aesthetik und Wirthschaftslehre abhängig wären, lebhafter geregt. A. Döring (Philosophische Güterlehre, 1888), A. Meinong (Psy-

chologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie 1894) und Chr. v. Ehrenfels (System der Werththeorie 2 Bde. 1897—1898) haben das Verdienst eine derartige Untersuchung, die ja auch Herbart bei seiner »Aesthetik« (vgl. § 2, 6) vorschwebte, in umfassenderem Sinne unternommen zu haben¹⁾. Die allgemeine Werththeorie ist, insofern sie über die Bewusstseinsthatsachen der Werthschätzung hinaus zu einer selbständig begründeten Rangordnung der Werthe zu führen sucht und genöthigt ist, neben den subjektiven auch objektive Kriterien des Werthes aufzustellen und zu verwenden, kein einfaches Anwendungsgebiet der Psychologie, sondern vielmehr ein Theil der Erkenntnisstheorie.

13. Endlich sei noch bemerkt, dass auch der Ethik, sowie nach früherer Mittheilung der Logik (§ 6, 6), die Bedeutung einer normativen Disciplin zugesprochen worden ist. Absolute Vorschriften, Ermahnungen, Imperative auszusenden muss die Ethik der praktischen Wirksamkeit überlassen. Ihre »Normen« können, wenn anders sie eine Wissenschaft ist und bleiben soll, nur hypothetische Geltung haben und beanspruchen. Zeigt sie, welche Handlungen sittliche Werthe, welche anderen dagegen sittliche Unwerthe nach der von uns geübten Beurtheilung begründeter Weise sind, so kann man das auch so ausdrücken: will Jemand eine That von sittlichem Werthe begehen oder eine That von sittlichem Unwerthe unterlassen, so hat er die näher zu bestimmenden Bedingungen (die eben die Ethik darlegt) zu erfüllen. Die normative Anwendung setzt demgemäss die explicative Theorie voraus, sie besteht einfach in einer praktischen Umformung derselben.

Aus der überreichen ethischen Litteratur der Gegenwart können hier nur wenige Schriften genannt werden. In diesen sind leicht weitere litterarische Nachweise aufzufinden. Für den Anfang empfehlen sich:

F. Paulsen: System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre, 2 Bde., 5. Aufl. 1900.

A. Seth: A Study of Ethical Principles. 3. ed. 1897.

J. Unold: Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung 1896. Aufgaben und Ziele des Menschenlebens, 1899.

¹⁾ Vgl. dazu auch: J. C. Kreibitz: Psychologische Grundlegung eines Systems der Werththeorie, 1902.

- Th. Lipps: Die ethischen Grundfragen, 1899.
 J. S. Mackenzie: A Manual of Ethics, 4. ed. 1901.
 C. Stange: Einleitung in die Ethik, 1901.

Schwieriger sind:

- J. Baumann: Handbuch der Moral. 1879.
 E. v. Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins 1879, dessen
 2. Aufl. unter dem Titel »Das sittliche Bewusstsein« 1886.
 H. Spencer: The Principles of Morality. 2 Bde. 1892—1893.
 W. Wundt: Ethik. 2. Aufl. 1892.
 G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. 2 Bde. 1892—1893.
 H. Sidgwick: The methods of Ethics. 6. ed. 1901.
 A. Dorner: Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik. 1895.
 V. Cathrein, S. J: Moralphilosophie, 3. Aufl. 2 Bde. 1899.
 H. Schwarz: Das sittliche Leben, 1901.

Historisch orientiren:

- Th. Ziegler: Geschichte der Ethik. I. Die Ethik der Griechen und Römer,
 1881. II. Die christliche Ethik. 2. Ausg. 1892.
 F. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bde. 1882
 1889.
 H. Sidgwick: Outlines of the History of Ethics. 4. ed. 1896.

14. Die Rechtsphilosophie wächst geschichtlich aus der Annahme eines natürlichen, eines Naturrechts hervor, das dem positiven, durch Gesetze des Staates bestimmten Recht gegenübergestellt wird. Schon von Aristoteles wird zwischen dem von Natur und dem durch Satzung Gerechten oder Rechtmässigen (*φύσει — νόμῳ δίκαιον*) unterschieden. Cicero prägt diesen Gegensatz in das *jus naturae* und das *jus civile* um. Innerhalb der römischen Rechtswissenschaft wird das *jus naturale* als das allgemein menschliche Recht, ja als das für alle Lebewesen geltende (*quod natura omnia animalia docuit*) bezeichnet. Es ist unveränderlich und besteht für Jedermann, weil es in der menschlichen Natur seinen Grund hat. Sein einziger Grundsatz ist der der Gerechtigkeit oder Billigkeit (*aequitas*), während das positive Recht, das *jus civile* und *jus gentium*, ausserdem noch auf der Nützlichkeit, Zweckmässigkeit (*utilitas*) beruht. Seit dem 16. Jahrhundert beginnt die systematische Ausbildung eines Naturrechts. Man entwickelt dessen Begriffe und Grundsätze aus reiner Vernunft, a priori, welche Auffassung

insbesondere durch Hugo Grotius († 1645) herrschend wird. Vielfach geht damit die Construction eines Naturzustandes der Menschheit, wie bei Hobbes (*Leviathan* 1651), Hand in Hand. Bis in das 19. Jahrhundert hinein ist, namentlich in Deutschland, Naturrecht und Rechtsphilosophie zusammengefallen. Der letztere Name kommt erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts auf. Durch die scharf ablehnende Stellung, welche die Juristen der neuesten Zeit dem Naturrecht gegenüber eingenommen haben, seit die historische Schule die Veränderlichkeit alles Rechts nachwies, ist eine Wandlung eingetreten, die um so gründlicher ist, als die Philosophie zugleich der Neigung zu einer Construction der Thatsachen a priori entsagen gelernt hat.

Das Verhältniss der Rechtsphilosophie zur Ethik ist ein schwankendes gewesen. Im Alterthum hängen beide eng mit einander zusammen, die Rechtsgesetze sind oder sollen doch wenigstens im letzten Grund sittliche Forderungen sein, und sie gelten so gut wie die ungeschriebenen Gesetze der Götter oder des Gewissens als verbindlich für das moralische Handeln. Dagegen hat Kant Moralität und Legalität scharf von einander gesondert: jene geht auf die Gesinnung, aus welcher eine Handlung stammt, diese auf die blosser Uebereinstimmung derselben mit dem Gesetz. Herbart wiederum hat die Rechtsphilosophie zu einem Theil der Ethik gemacht, indem er die Idee des Rechts als des Missfallens am Streit unter die fünf praktischen Ideen aufgenommen und dadurch den im engeren Sinne ethischen (§ 9, 8) zugeordnet hat. In der Gegenwart ist man geneigt Ethik und Rechtsphilosophie dadurch in Verbindung mit einander zu bringen, dass man das gesetzlich Geforderte als eine Vorstufe des moralisch Gebotenen ansieht und in der Entwicklung des Rechts eine fortschreitende Anpassung an die sittliche Beurtheilung wahrnimmt.

15. Die Rechtsphilosophie kann nach unserer Auffassung nur eine Philosophie der Rechtswissenschaft sein. Unter der Jurisprudenz verstehen wir aber keineswegs bloss die wissenschaftliche Darstellung eines bestimmten positiven Rechts, etwa des in Deutschland oder in England geltenden, sondern auch die vergleichende Rechtswissenschaft, die sich mit den verschiedenen Rechtsformen beschäftigt, und die allgemeine Rechtslehre, welche die Grund-

begriffe erörtert. Eine solche Rechtsphilosophie ist in erster Linie angewandte Wissenschaftslehre, welche die materialen und formalen Voraussetzungen der Rechtswissenschaft behandelt. Zum Theil liegen hier Begriffe vor, die eine allgemeinere, über die Jurisprudenz selbst hinausführende Bedeutung besitzen und daher in dieser Einzelwissenschaft überhaupt nicht erschöpfend dargestellt werden können, wie z. B. die Begriffe der Handlung, des Willens, des Versuchs, des Zufalls, der Freiheit, der Causalität. Vielfach übernimmt hier die Psychologie die Vorarbeit. Zum anderen Theil aber kommen Begriffe zur Sprache, die der Rechtswissenschaft eigenthümlich sind, wie der des Rechts, der Strafe, der Zurechnungsfähigkeit. Hier haben die Juristen selbst die beste Voruntersuchung geliefert. Daneben fesseln das Interesse des Logikers die eigenthümlichen Methoden, welche die Jurisprudenz, sofern sie durch ein Gesetzbuch gebundene Marschroute erhielt, auszubilden genöthigt war. Die andere Seite der philosophischen Betrachtung, die specielle Metaphysik, hat sich seit Platon in der Aufstellung von Utopien oder, höflicher gesagt, von Staatsidealen häufig bethätigt. Der richtige und bedeutungsvolle Grundgedanke dieser Bestrebungen besteht darin, eine Weiterentwicklung des Rechts in der Richtung ethischen Fortschritts anzuregen. Die Ethik hat es hiernach nicht mit einer Begründung, sondern mit einer idealen Vollendung der Jurisprudenz und ihres Gegenstandes zu thun.

16. Eine kurze, klare Darstellung der Rechtsphilosophie und ihrer Geschichte vom Standpunkte Herbart's ist:

A. Geyer: Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen. 1863.

Eine treffliche Uebersicht im Sinne einer allgemeinen Rechtslehre gibt:

A. Merkel: Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft, in v. Holtzendorff's Encyclopädie. 5. Aufl. 1890.

Ausserdem seien empfohlen:

R. v. Ihering: Der Zweck im Recht. 2. Aufl. 2 Bde. 1884. 1886.

R. Wallaschek: Studien zur Rechtsphilosophie. 1889.

K. Bergbohm: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. I. 1891 (eine durch umfassende Litteraturkenntniß unterstützte energische Polemik gegen

das Naturrecht. Rechtsphilosophie ist nach dem Verfasser die Philosophie des positiven Rechts).

R. Stammler: Die Lehre vom richtigen Recht, 1902 (eine eigenartige Erneuerung naturrechtlicher Tendenzen).

Als historische Darstellungen kommen in Betracht:

F. J. Stahl: Die Philosophie des Rechts. I. Geschichte der Rechtsphilosophie. 5. Aufl. 1879.

K. Hildenbrand: Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. I. Das klassische Alterthum. 1860.

§ 10. Die Aesthetik.

1. Der Name Aesthetik ist erst durch A. G. Baumgarten (1714—1762) eingeführt worden. Vorher gab es als Gesamtbezeichnungen nur: über das Schöne (*περὶ τοῦ καλοῦ* Plotin), über das Erhabene (*περὶ ὑψους* Longin); über die schönen Wissenschaften und Künste, wobei man unter jenen Poesie und die Kunst der Rede, unter diesen die übrigen Künste verstand; endlich Benennungen einzelner Kunstlehren, wie Poetik, Rhetorik, *de musica*, *de architectura* u. s. w. Diese letzteren sind mit der Zeit selbständige Disciplinen geworden, in denen namentlich der technische Apparat der Künste dargelegt wird. Erst im 19. Jahrhundert erlangt der Name Aesthetik allgemeine Aufnahme zur Bezeichnung einer philosophischen Disciplin, die es mit den Thatsachen des Wohlgefallens und Missfallens, mit den ästhetischen Eindrücken überhaupt und ihrer Besonderheit in Natur und Kunst zu thun hat.

2. Beiträge zu dieser Wissenschaft sind im Alterthum hauptsächlich von Platon, Aristoteles und Plotin († 269 n. Chr.) geliefert worden. Die Unterscheidung zwischen einer Schönheit des Körpers und einer solchen der Seele, einer äusseren und einer inneren Schönheit verbindet sich bei Platon mit der Forderung, dass jene dieser, die mit der Tugend, der Sittlichkeit zusammenfällt, zu dienen habe. Das Ebenmass räumlicher Formen, die Reinheit der Töne, die Klarheit der Farben bilden ein an sich Schönes, dessen Mangel keine Unlust, dessen Vorhandensein eine eigenthümliche Lust gewährt. Das Wesen der Kunst im engeren, ästhetischen Sinne dieses Wortes sieht Platon und mit ihm auch Aristoteles in der Nach-

ahmung (*μίμησις*). Als Hauptquellen für die platonische Aesthetik kommen (abgesehen von dem wahrscheinlich unechten *Hippias major*) *Phädrus*, *Symposion*, *Republik*, *Philebus* in Betracht. Aristoteles bestimmt das Schöne als ein anschauliches Ganzes mit gesetzmässiger Ordnung der Theile und von mittlerer Grösse. Die Kunstlehre im engeren Sinne gehört zur poetischen Philosophie (vgl. § 3, 2). Von den ästhetischen Schriften des Aristoteles sind eine *Rhetorik* und eine *Poetik*, die letztere nur als Fragment, das namentlich die Tragödie behandelt, auf uns gekommen. In der Zeit nach Aristoteles wendet sich das Interesse der Darstellung einzelner Kunstlehren zu. Genannt seien die Leistungen des Aristoxenos für die Musik, des Quintilian für die Rhetorik, des Vitruv für die Baukunst. Erst bei dem Hauptvertreter des Neuplatonismus, bei Plotin, treffen wir wieder allgemeinere ästhetische Lehren an, wonach wir bei der Wahrnehmung des Schönen ein Verwandtes begrüssen¹⁾ und die Schönheit des Wahrnehmbaren auf der Theilnahme an der Idee (*μετοχή εἶδους*) beruht (vgl. die 6. Abhandlung der I. Enneade). Das dem Longin († 273) wahrscheinlich mit Unrecht zugeschriebene Buch „über das Erhabene“ enthält Unterweisungen für den Redner, der in der Schilderung wahrer Grösse die bedeutendste Wirkung soll ausüben können.

3. Wir übergehen die spärlichen ästhetischen Reflexionen des Mittelalters und die zahlreichen kunsttechnischen Schriften der Renaissancezeit. Im 17. und 18. Jahrhundert beginnt in der Aesthetik wieder eine lebhaftere, über die Antike hinausführende Bewegung. Unter den französischen Aesthetikern dieser Zeit ragen als die einflussreichsten Boileau (*Art poétique* 1674), Dubos (*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* 1719) und Batteux (*Cours de belles lettres* 1765) hervor, die sich fast nur auf kunsttheoretische Lehren beschränken. Viel bedeutender und umfassender sind die

1) *Ὅδ' γὰρ ἂν πάποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγεννημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλῆ γενομένη* (Enn. I. 6, 9), was Goethe in den *Zahnen Xenien* so ausdrückt:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken!

Leistungen der englischen Aesthetiker, die besonders die Psychologie des Geniessenden und des Schaffenden (des Genies) ausbauen und sich um eine eindringende Analyse des Schönen bemühen. Nächst Shaftesbury (vgl. § 9, 9), bei dem das Aesthetische und das Ethische noch nicht hinreichend gesondert erscheinen, sind hier vor Allem Hutcheson (*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* 1725, deutsch 1762) und Home (*Elements of Criticism* 1762, deutsch 1763—1766) zu nennen. Hutcheson betont die Unmittelbarkeit des Gefallens am Schönen, des Missfallens am Hässlichen und unterscheidet eine absolute und eine relative Schönheit. Jene beruht auf einem Verhältniss von Einförmigkeit und Mannichfaltigkeit, das an einem Gegenstande für sich, wie z. B. an einer geometrischen Figur, angetroffen werden kann, und zwar verhält sich die Schönheit bei gleicher Einförmigkeit wie die Mannichfaltigkeit, bei gleicher Mannichfaltigkeit wie die Einförmigkeit. Damit ist der erste Versuch gemacht, ein wirkliches Gesetz nach dem Muster der naturwissenschaftlichen Gesetze in der Aesthetik aufzustellen. Die relative Schönheit dagegen beruht auf der Uebereinstimmung eines Gegenstandes, z. B. eines Portraits, mit der Vorstellung eines Urbildes, als dessen Nachahmung er betrachtet wird, also auf einer Vergleichung, einer Relation.

4. Das Werk von Home, das im Original wie in der deutschen Uebersetzung mehrfach neu aufgelegt worden ist und sich in der zeitgenössischen ästhetischen Litteratur eines grossen Ansehens erfreut hat, ist von Dilthey mit Recht »die reifste und vollständigste analytische Untersuchung des 18. Jahrh. über das Schöne« genannt worden. Eine eingehende Psychologie der Gefühle bildet hier den Ausgangspunkt für die eigentlichen ästhetischen Ausführungen. Das Schöne ist nach Home eine secundäre Eigenschaft der Körper im Sinne von Locke (vgl. § 7, 5), d. h. ein Subjectives und Objectives zugleich. Ohne ein fühlendes, empfängliches Subject gibt es keinen ästhetischen Eindruck, aber da nicht Alles unterschiedslos gefällt, so sind bestimmte Beschaffenheiten der Farbe, Form, Bewegung u. s. f. zugleich als objective Bedingungen des Schönen anzuerkennen und zu ermitteln. Durch die Zusammenfassung aller elementaren Verbindungen zwischen bestimmten ästhetischen Erregungen und bestimmten Eigenschaften der erregenden Objecte, die

wir nach dem übereinstimmenden Urtheil einer höchstgebildeten Minorität feststellen, entsteht ein Kanon des Geschmacks. Das Schöne weckt in uns Gefühle, die mit keiner Begierde verbunden sind und den allgemeinen Charakter der Lieblichkeit und Heiterkeit an sich tragen. Auch Home unterscheidet zwei Arten der Schönheit: die immanente (intrinsic), den Gegenständen an sich selbst zukommende, durch die Sinne empfundene, und die relative, auf einer Zweckmässigkeits- oder Nützlichkeitsbetrachtung beruhende. Das Gefallen an einer regelmässigen Gestalt gehört zu jener, das Gefallen an einem Wohnhause, sofern es bequem, also zweckdienlich gebaut erscheint, zu dieser Art von Schönheit.

5. In Deutschland hat zunächst Baumgarten die ästhetischen Erörterungen dadurch in Fluss gebracht, dass er die Aesthetik als eine neue, in dem Wolff'schen System (vgl. § 3, 4) eine Lücke ausfüllende philosophische Disciplin begründete (*Aesthetica* 1750, 1758). Der Logik als der Wissenschaft vom oberen Erkenntnisvermögen oder von der Verstandeserkenntnis, tritt sie als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis, als *gnoseologia inferior* zur Seite. Da nun die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis Schönheit ist, so wird die Aesthetik zu einer Theorie des Schönen und der Kunst und zu einer praktischen Anleitung, wie etwas Schönes hervorzubringen sei. Die Schönheit kann sein eine solche der einzelnen Vorstellungen, eine solche der Anordnung, in der diese gegeben sind, und eine Schönheit des Ausdrucks oder der Darstellung. Darum zerfällt die theoretische Aesthetik in eine Heuristik, Methodologie und Semiotik. Von der Auffassung, dass es sich beim Schönen um eine verworrene (weil sinnliche) Erkenntnis handle, der die Verstandeserkenntnis als höhere Form gegenüberstehe, befreite sich die Folgezeit durch die Einsicht, dass die Gefühle der Lust und Unlust gar nicht zum Erkenntnis-, aber auch nicht zum Begehungsvermögen gehören, sondern einem eigenthümlichen Empfindungs- oder Gefühlsvermögen entstammen. Um die Einführung dieses dritten Seelenvermögens machen sich zuerst Sulzer und Mendelssohn, später Tetens (vgl. § 8, 6) und Kant verdient. Mendelssohn (Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften 1761) unterscheidet eine Schönheit der Form und des Ausdrucks und untersucht die letztere in den Künsten ge-

nauer an der Hand einer Distinktion der natürlichen und willkürlichen Zeichen, der Ausdrucksmittel. Sulzer hat eine sehr vollständige Uebersicht des ästhetischen Wissens und Schrifthums seiner Zeit in der lexikalisch geordneten »Allgemeinen Theorie der schönen Künste« (4 Bde. 1771—1774 u. ö.) gegeben.

6. In seiner »Kritik der Urtheilskraft« (1790) sucht Kant zu zeigen, dass die Urtheilskraft bei den Geschmacksurtheilen nur von subjectiven Bedingungen abhängig ist, die man bei allen Menschen voraussetzen darf, und somit berechtigt ist, den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit zu erheben. Diese subjective Bedingung besteht beim Schönen in der Lust an dem freien Spiel der Erkenntniskräfte Phantasie und Verstand, die sich allgemein mittheilen lassen muss, beim Erhabenen in der Lust an der Ueberlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit, an unserer übersinnlichen Bestimmung, die wir bei Jedermann als möglich ansehen dürfen. Die Lust am Schönen ist unmittelbares, interesseloses (d. h. begierdeloses) Wohlgefallen an dem Formalen der Gegenstände, an der Reinheit der Farben und Töne, an der Zeichnung in den bildenden Künsten, an der Composition in der Musik. Neben der freien Schönheit gibt es freilich auch eine anhängende, bei der die Vollkommenheit des beurtheilten Gegenstandes nach einem Begriff, dem er entsprechen soll, vorausgesetzt wird, und die man an Menschen und Gebäuden antrifft. Erhaben nennen wir das, was allen Massstab der Sinne durch unvergleichliche Grösse (das Mathematisch-Erhabene) oder durch unvergleichliche Kraft (das Dynamisch-Erhabene) übertrifft. Da wir nun aber die Idee solch unermesslicher Grösse oder Kraft nicht den Gegenständen entnehmen, sondern aus unserer Vernunft allein schöpfen können, so offenbart sich im Erhabenen die Ueberlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit. Ein Kunstwerk muss einerseits als Kunst, andererseits von allem Regelzwang so frei wie die Natur erscheinen und ist somit nur als Product eines Genies, das der Kunst durch sein natürliches Schaffen die Regel gibt, möglich. Die Künste werden von Kant nach den Ausdrucksmitteln Wort, Geberdung und Ton in redende (Beredsamkeit und Dichtkunst), bildende (Sculptur, Architektur, Malerei) und Künste des Spiels der Empfindungen (hauptsächlich Musik) eingetheilt. Schiller hat den allgemeinen ästhetischen Standpunkt von Kant

in freier Form speculativ entwickelt (»Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen« 1795).

7. In der Aesthetik nach Kant wird ein Gegensatz zweier Richtungen, der Gehalts- oder idealistischen und der Form- oder formalistischen Aesthetik, bedeutungsvoll. Jene, von Schelling¹⁾, Hegel²⁾ und Schopenhauer³⁾ begründet, hebt hervor, dass nur die symbolische, ausdrucksvolle Form, die ideenhaltige Erscheinung, nicht aber die Form als solche ästhetischen Werth habe. Sie betrachtet daher die Aesthetik in erster Linie als Philosophie der Kunst, weil nur das Kunstwerk unmittelbar als eine Darstellung von Ideen, die der Künstler durch das sinnliche Material von Tönen oder Farben oder Formen hat ausdrücken wollen, aufgefasst werden kann. Nach Schelling gibt es ausserhalb des Reiches der Kunst nur noch im Gebiete der organischen Natur Schönheit. Aus dem Kunstwerk tritt uns, wie Schopenhauer sagt, die Idee leichter entgegen, weil sie von störenden Zufälligkeiten, die ihr in der Natur anzuhaften pflegen, befreit ist. Das Naturschöne ist nach Hegel bloss Annäherung an oder Vorstufe für das Schöne. Diesen Standpunkt haben namentlich Aesthetiker Hegel'scher Richtung systematisch dargestellt, in erster Linie F. Th. Vischer in seiner grossen *Aesthetik* (3 Thle. 1846—1858). Die hier geschilderte Gehaltsästhetik trägt zugleich einen speculativen, metaphysischen Charakter an sich, ist, wie Fechner sich ausdrückte, eine Aesthetik von oben, die aus allgemeinen Begriffen die Thatsachen zu deduciren und den Zustand der ästhetischen Betrachtung, der reinen willenlosen Contemplation in seiner Bedeutung für die Weltanschauung zu würdigen sucht. Von dieser Richtung ist, von feinen und geistreichen Einzelheiten abgesehen, nicht viel mehr, als der allgemeine Gedanke des Symbolischen übrig geblieben.

Im Gegensatz dazu vertreten Herbart und seine Schule die formalistische Ansicht. Hiernach ist die Materie eines Gegenstandes

1) Philosophie der Kunst, nach Vorlesungen aus den Jahren 1802—1805 in der Gesamtausgabe der Werke (I. Abtheil. 5. Bd.) 1859 veröffentlicht.

2) Vorlesungen über Aesthetik, in den Sämmtlichen Werken (Bd. 10 in 3 Thln.) 1836—1838 herausgegeben.

3) Die Welt als Wille und Vorstellung 3. Buch 1818 nebst den Ergänzungen des 2. Bandes 1844.

ästhetisch gleichgiltig, nur die Form, das Verhältniss dem Geschmacksurtheil unterworfen. Die Aesthetik hat die Aufgabe, die elementaren Verhältnisse, die in allen complexen Eindrücken schöner oder hässlicher Art wiederkehren, aufzusuchen und die Musterbegriffe zu bestimmen, nach denen sich die ästhetischen Urtheile richten. Zu jenen gehören das Harmonische der Töne, der Einklang der Farben, der Rhythmus u. dgl. m. R. Zimmermann hat in seiner *Allgemeinen Aesthetik als Formwissenschaft* (1865) diesen Gedanken durchgeführt. Er unterscheidet Quantitäts- und Qualitätsformen und stellt für beide Grundsätze (z. B. die stärkere gefällt neben der schwächeren Vorstellung, diese missfällt neben jener) und Musterbegriffe (z. B. der Vollkommenheit, Wahrheit, Einheit) auf. — Zwischen beiden Richtungen sucht Koestlin in seiner *Aesthetik* (1869) zu vermitteln, indem er von dem ästhetischen Gegenstande zunächst eine anregende Gestaltenfülle überhaupt, sodann einen ansprechenden oder interessanten Inhalt und eine vollbefriedigende Form verlangt.

8. In der neuesten Zeit beginnt eine wesentliche Veränderung in der Bearbeitung und Auffassung der Aesthetik; man will, um es kurz zu sagen, eine empirische im Gegensatz zur speculativen oder constructiven Aesthetik begründen, und zwar geschieht dies nicht bloss hinsichtlich der Urtheile über gefallende Eindrücke, sondern auch in Bezug auf die Künste und die schöpferische Thätigkeit des Künstlers. So versucht H. Taine (*Philosophie de l'art*, deutsch in 2. Ausg. 1885) hauptsächlich einen culturgeschichtlichen Standpunkt gegenüber der Kunst einzunehmen, indem er die Factoren betont, welche für das Auftreten der Kunstwerke in ihrer Zeit bedeutungsvoll erscheinen, und jenes seitdem zum Ueberdruss wiederholte Schlagwort des Milieu (das schon von Comte in ähnlichem Sinne gebraucht war), der moralischen Temperatur, zur Bezeichnung des geistigen und sittlichen Gesamtzustandes einer Zeit verwendet. Dagegen haben Grant Allen (*Physiological Aesthetics* 1881) und Georg Hirth («Aufgaben der Kunstphysiologie», 2 Thle. 2. Aufl. 1897) einen Versuch gemacht, die psychophysischen Bedingungen für die Aufnahme von Kunstwerken, insbesondere von solchen, die der bildenden Kunst angehören, zu entwickeln. Endlich hat G. Th. Fechner («Vorschule der Aesthetik» 2 Thle. 1876, 2. Aufl. 1897)

die empirischen Bedingungen des Wohlgefallens und Missfallens festzustellen unternommen und ist dabei zur Begründung einer aussichtsreichen Methode, der experimentellen, in der Aesthetik gelangt. Mit einem Gesetz oder Princip erklärt Fechner nicht ausreichen zu können, vielmehr stellt er eine beträchtliche Zahl von solchen auf, unter denen das Associationsprincip eine grosse Bedeutung zugewiesen erhält. Indem er an dem ästhetischen Eindruck einen direkten und einen associativen Factor unterscheidet, unter jenem die unmittelbaren, in der Vorstellung als solcher gegebenen, unter diesem die durch Association, Erinnerung vermittelten Bedingungen des Gefallens versteht, hat er den Gegensatz zwischen der Form- und Gehaltsästhetik auf einen psychologischen Ausdruck gebracht und mit der Anerkennung beider Factoren als Bedingungen für das Schöne ihn zugleich überwunden.

9. Die Aesthetik befindet sich gegenwärtig in einem Uebergangsstadium. Von der Ethik und Metaphysik, mit der sie früher eng verbunden war, hat sie sich zu trennen angefangen, und die speculative Methode der nachkantischen Idealisten wird kaum mehr befolgt. Die empirische Untersuchung aber, die an deren Stelle getreten ist, zeigt noch keine einheitlichen Züge, obwohl sie im Allgemeinen unter dem Zeichen der Psychologie steht, und über Aufgabe und Gegenstand der Aesthetik und ihr Verhältniss zu den anderen Wissenschaften hat sich noch keine übereinstimmende Auffassung gebildet. So wollen wir denn in aller Kürze den von uns für richtig gehaltenen Standpunkt darlegen.

Die Aesthetik erscheint uns als eine Lehre von dem ästhetischen Verhalten, einem den ganzen Menschen erfüllenden und ergreifenden psychischen Gesamtzustande, dessen Ausgangs- und Mittelpunkt ein ästhetischer Eindruck bildet. Dieser, der Gegenstand des ästhetischen Verhaltens, ist ein Vorgestelltes, das durch seine blosse Beschaffenheit interessirt und zu Gemüthsregungen, Reproduktionsthätigkeit, Urtheilen, Willensakten Veranlassung gibt. Bei dem passiven ästhetischen Verhalten, dem ästhetischen Genuss, wozu die »Einfühlung« in den Gegenstand, sowie die Bewertung desselben gehören, ist der Eindruck gegeben, bei dem activen ästhetischen Verhalten, dem künstlerischen Schaffen, dessen technischer, ausführender Akt ausserhalb des Gebiets der Aesthetik liegt,

wird er erzeugt. Hiernach ist die Aesthetik als eine Psychologie des ästhetischen Genusses und des künstlerischen Schaffens anzusehen. Wenn diese Beziehung zur Psychologie zuweilen bestritten wird, so kommt das wohl nur auf den sachlich irrelevanten Unterschied hinaus, ob man die besonderen Aufgaben der Aesthetik durch einen eigenthümlichen Gesichtspunkt in der Behandlung von psychischen Erscheinungen oder durch ein eigenthümliches Gebiet von Thatsachen, die im Uebrigen durchaus psychologisch bearbeitet werden, bestimmt findet. In dem einen Falle hat man es mit einer Aesthetik psychologischer, in dem anderen mit einer Psychologie ästhetischer Thatsachen zu thun.

10. Dieser Natur der Aesthetik entspricht es, wenn wir Untersuchungen, wie diejenigen von Taine (vgl. § 10, 8) oder die neuen von E. Grosse (die Anfänge der Kunst, 1893) in den Bereich der Culturgeschichte oder der Philosophie der Geschichte verweisen und die für die Psychologie geltenden Methoden auch für die Aesthetik in Anspruch nehmen. Zugleich vereinfacht sich durch diese Verknüpfung mit der Psychologie die Frage nach der Stellung der Aesthetik zur Philosophie. Ihre Beziehungen zur Wissenschaftslehre und zur Metaphysik sind im Wesentlichen die nämlichen, die wir für die Psychologie entwickelt haben, und sie selbst ist gleich dieser ihrem Charakter nach eine einzelwissenschaftliche Disciplin, die sich äusserlich noch in der nämlichen engeren Verbindung mit der Philosophie befindet, wie die Ethik (vgl. § 9, 11). Nur in einem, allerdings wichtigen Punkte ist die Stellung der Aesthetik zur Erkenntnistheorie eine unmittelbare, nämlich durch ihre Abhängigkeit von der allgemeinen Werththeorie (vgl. § 9, 12). Die Geschmacksurtheile sind Werthurtheile und als solche von den nämlichen Voraussetzungen beherrscht, wie die ethische Beurtheilung. Den einzelnen technischen Kunstlehren gegenüber aber bildet die Aesthetik eine grundlegende Disciplin, insofern sie die Natur und die Gesetze der ästhetischen Wirkungen aufzeigt, deren Erzeugung aus diesem oder jenem Material von der Kunsttechnik gelehrt wird. Darin wurzelt auch die normative Bedeutung der Aesthetik, die ihr in keinem anderen Sinne zukommt, als der Ethik (vgl. § 9, 13). Indem sie die Bedingungen angibt, von denen die Entstehung ästhetischer Eindrücke abhängig ist, kann sie Regeln in Form von Vorschriften,

nach denen man sich zu richten hat, wenn anders man ästhetisch gefällige Wirkungen hervorbringen will, als unmittelbare Folge ihrer begründeten Anschauungen über die Ursachen des Wohlgefallens aufstellen.

11. Aus der reichen ästhetischen Litteratur der Gegenwart seien ausser den bereits genannten Werken, von denen namentlich die von Koestlin und Fechner empfohlen zu werden verdienen, noch folgende Schriften hervorgehoben:

- K. Groos: Einleitung in die Aesthetik. 1892. Der ästhetische Genuss, 1902.
 H. R. Marshall: Aesthetic Principles. 1895.
 M. Carriere: Aesthetik. 2 Bde. 3. Aufl. 1885 (schliesst sich im System eng an F. Th. Vischer an).
 E. v. Hartmann: Aesthetik. I. Die deutsche Aesthetik seit Kant, 1886.
 II. System der Aesthetik. 1887.
 J. M. Guyau: Les problèmes de l'esthétique contemporaine. 4. Aufl. 1897.
 E. Grosse: Kunstwissenschaftliche Studien. 1900.
 J. Cohn: Allgemeine Aesthetik. 1901.
 L. Bray: Du Beau. 1902.
 B. Croce: Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale. I Teoria, II Storia. 1902.

Dazu kommen als historische Darstellungen:

- R. Zimmermann: Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft. 1858.
 H. Lotze: Geschichte der Aesthetik in Deutschland. 1868.
 M. Schasler: Kritische Geschichte der Aesthetik. 2 Abthl. 1872.
 B. Bosanquet: History of Aesthetic. 1892.
 W. Knight: The Philosophy of the Beautiful being Outlines of the History of Aesthetics. 1895.
 J. Walter: Die Geschichte der Aesthetik im Alterthum. 1893.
 H. v. Stein: Die Entstehung der neueren Aesthetik. 1886.

§ 11. Die Religionsphilosophie.

1. Innerhalb seiner »theoretischen« Wissenschaft unterscheidet Aristoteles eine Mathematik, Physik und eine Theologie (vgl. § 3, 2). Diese philosophische Gotteslehre wurde in der *Metaphysik* genannten Schrift von ihm abgehandelt. Als sich im Anschluss an das Christenthum eine neue, positive Theologie entwickelte, trug man dem Bedürfniss nach einer namentlichen Unterscheidung beider zu-

nächst dadurch Rechnung, dass man die aristotelische einfach als *theologia*, die positive aber als *theologia christiana* bezeichnete. Später, durch Raymund v. Sabunde († 1432), wurde der bald allgemein acceptirte Ausdruck *theologia naturalis* für die metaphysische Gotteslehre eingeführt. Daneben kommt dann auch in neuerer Zeit, in Folge der beim Recht gleichfalls beliebten Zusammenstellung des Natürlichen mit dem Vernünftigen (vgl. § 9, 14), der Name *theologia rationalis* oder, um jede empirische Erkenntnisquelle abzuweisen, *transcendentalis* auf. Eine ähnliche Entwicklung lässt sich für den Religionsbegriff verfolgen. Schon Varro (1. Jahrh. v. Chr.) unterscheidet zwischen einer *religio civilis* und einer *religio naturalis*. Diese natürliche, aus der Natur des Menschen selbst, ohne göttliche Offenbarung, fließende Religion wird im 17. und 18. Jahrhundert zur Vernunftreligion. In der Religionsphilosophie, deren Name sich zuerst am Ende des 18. Jahrhunderts findet, empfangen im 19. Jahrhundert die natürliche oder speculative Theologie und die natürliche Religion ihre Vereinigung. In ihr wird vom psychologischen, erkenntnistheoretischen, metaphysischen, historischen Gesichtspunkt aus über Dasein und Eigenschaften Gottes, über seine Stellung zur Welt im Allgemeinen und zum Menschen im Besonderen, sowie über die Religionsformen gehandelt.

2. Die Anfänge einer philosophischen Gotteslehre treten uns im griechischen Alterthum bei Anaxagoras (geb. c. 500 v. Chr.) entgegen, der ein die Welt gestaltendes und ordnendes Wesen annimmt und als *νοῦς*, Geist bezeichnet. Darnach hat Platon sein Ideenreich durch den Gottesbegriff, der mit der Idee des Guten zusammenfällt, gekrönt, und Aristoteles auf ein göttliches Wesen als ersten Bewegter (*πρῶτον κινῶν*) der Welt, der reine Form, stoffloser Geist sei, geschlossen. Unter den Kirchenvätern ist namentlich Augustin († 430) bemüht gewesen die Theologie auch philosophisch zu begründen, während unter den Scholastikern zuerst Anselm v. Canterbury († 1109) strenge Beweise für das Dasein Gottes zu führen suchte. Mit der Vernunfttheologie haben sich dann in der neueren Philosophie besonders Descartes, Leibniz und Wolff eingehender beschäftigt. Die Ausgangspunkte derselben wurden theils in der Naturlehre, theils in der Ethik gefunden und hiernach eine Physiko- und eine Ethiko-Theologie unterschieden. Den

wesentlichen Inhalt dieses Theils der Metaphysik aber bildeten die Beweise für die Existenz Gottes, die sowohl a priori, in der Form des ontologischen, als auch a posteriori, in der Form des kosmologischen und teleologischen Beweises geführt wurden.

Die natürliche Religion wurde hauptsächlich in der englischen Philosophie, seit Herbert v. Cherbury († 1648), der Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Nach Herbert ist der Allgemeinbegriff der Religion, das, worin alle Religionen der Erde mit einander übereinstimmen (consensus omnium), ihre Wahrheit. So wird hier von vorn herein die natürliche Religion zu einem Ersatz oder Vorbild für die positive. Die wichtigsten Nachfolger des Herbert, die diesen Gedanken noch schärfer ausprägen, sind Toland († 1722) und Tindal. Bei Hume endlich gestalten sich die »Dialoge über die natürliche Religion« (1779 zuerst herausgegeben) zu einer vernichtenden Kritik der Beweise für die Existenz Gottes, namentlich des teleologischen Arguments, während in der »Naturgeschichte der Religion« (1755) eine psychologische Theorie des Ursprungs aller Religion vorgetragen wird, die darauf hinausläuft, statt der Vernunft, Furcht und Hoffnung, sowie eine anthropomorphisirende Einbildungskraft als die Quellen des religiösen Glaubens anzugeben.

3. Etwas später erfuhr die natürliche Religion und Theologie im alten rationalen Sinne eine noch entscheidendere Ablehnung durch Kant. Der überredende Schein und der Mangel wirklicher Beweiskraft wurde in der »Kritik der reinen Vernunft« an den einzelnen Argumenten für das Dasein Gottes dargethan. Eine Physiko-Theologie gibt es nach Kant nicht, nur eine Ethiko-Theologie und einen »moralischen Beweis« für Gottes Existenz (vgl. § 4, 4. 5). »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« (1793) dagegen beschäftigt sich mit der Kritik und vernunftgemässen Deutung der positiven Religion des Christenthums, die in dem Gedanken wurzelt, dass die Religion in der Erkenntniss unserer Pflichten als göttlicher Gebote bestehe. Es wird also nicht eine Religion a priori entwickelt, sondern Sinn und Recht einer historisch gegebenen geprüft und festgestellt. Dieser neue Standpunkt tritt in der von Hume und Kant beeinflussten »Allgemeinen Religion« (1797) von L. H. Jakob klar hervor. Er will »bloss eine psychologische Erklärung des vorhandenen Religionsglaubens« geben, seine Theorie

sei jedoch »kein Grund ihn in anderen hervorzubringen«. Der Glaube an eine moralische Ordnung ist ihm das Motiv für den Glauben an ein Wesen, das hinreichender Grund derselben ist. Mehr Ernst macht mit der psychologischen Untersuchung F. Schleiermacher (Reden über die Religion 1799 u. ö.), der die Religion von der Metaphysik und der Ethik, vom Wissen und Handeln ablöst und in der Anschauung des Universums und im Gefühl absoluter Abhängigkeit ihr Wesen bestimmt. Zugleich hat er das Verhältniss von Religion und Theologie in neuer und bahnbrechender Weise erörtert. Vorwiegend geschichtsphilosophisch dagegen ist die Betrachtung, die Hegel¹⁾ der Religion widmet. Die einzelnen Formen derselben erscheinen als Entwicklungsstufen eines vernünftigen, dialektischen Processes. Die Religion fällt nach ihm sachlich mit der Philosophie zusammen, steht jedoch formell gegen sie zurück, indem sie das Absolute, die Wahrheit, Gott nur sinnbildlich, anschaulich, nicht begrifflich darstellt. Zu einer radicalen Kritik aller Theologie wird die psychologisch-geschichtliche Untersuchung der Religion endlich bei L. Feuerbach († 1872: Das Wesen der Religion. 1845). Theologie ist nach ihm nur Anthropologie, Gott der Verwirklicher der menschlichen Wünsche, glücklich, vollkommen, unsterblich zu sein. Religion ist berechtigter Weise nur das Gefühl des Menschen von seinem Zusammenhang, seinem Einssein mit der Natur oder Welt, von seiner Endlichkeit und Abhängigkeit von der Natur.

4. In der Gegenwart pflegt man die Religionsphilosophie unter vier Gesichtspunkten zu bearbeiten: 1. Untersuchung des Ursprungs und der Entwicklung der Religion als einer objectiven, geschichtlichen Erscheinung. Gestützt auf die Religionsgeschichte und die vergleichende Religionswissenschaft, werden hier das Wesen der Religionen, ihre treibenden Kräfte, ihr Fortschritt in einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Betrachtung erörtert. 2. Psychologie der Religion als einer subjectiven, im Seelenleben der Individuen anzutreffenden Erscheinung. Die eigenthümlichen Vorstellungen, Gefühle, Gedanken, Handlungen, welche die

1) Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 11. und 12. Bd. der Werke, 1832.

subjective Wirklichkeit der Religion bilden, gelangen hier zu einer mit den Hilfsmitteln und Methoden der Psychologie unternommenen Darstellung. 3. Prüfung des theoretischen Rechts der Religion. Dieser wichtige Theil befasst sich einerseits allgemein mit der Möglichkeit eines religiösen Glaubens, wobei die Erkenntnistheorie und die Metaphysik den Ausgangspunkt bilden, andererseits mit der Haltbarkeit, der Berechtigung einer bestimmten, positiven, im Vordergrund des Interesses stehenden Religion. Das Resultat dieser Prüfung ist vielfach die Aufstellung eines neuen Religionsideals, einer »Religion der Zukunft«, die den wissenschaftlichen Erkenntnissen und Anschauungen besser angepasst sein soll, als etwa die zur Zeit herrschende positive Religionsform. 4. Untersuchung des praktischen Werthes der Religion. Hier handelt es sich um die Beantwortung der Fragen nach dem Verhältniss von Religion und Moral, nach ihrem Einfluss auf das sociale Leben.

Nach dieser Uebersicht ist die Religionsphilosophie unzweifelhaft eine philosophische Disciplin im engeren Sinne, die sich von den theologischen Disciplinen ebenso, wie von der vergleichenden Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte abhebt. Nur ihr psychologischer Theil bewegt sich, wie die empirische Psychologie überhaupt, auf einzelwissenschaftlichen Bahnen. Der Hauptsache nach aber erscheint sie als eine Philosophie der Religionswissenschaft, also auch der (positiven) Theologie, d. h. als eine Untersuchung ihrer Voraussetzungen vom Standpunkte der Wissenschaftslehre und als eine Verarbeitung ihrer Ergebnisse im Geiste der Metaphysik.

5. Aus der Litteratur der Gegenwart über die Religionsphilosophie und ihre Geschichte heben wir hervor:

- J. Caird: An Introduction to the Philosophy of Religion. 2. edit. 1891, deutsch v. Ritter. 1898.
B. Pünjer: Grundriss der Religionsphilosophie. 1886.
A. Sabatier: Esquisse d'une philosophie de la religion. 4. éd. 1897, deutsch von A. Baur. 1898.
C. P. Tiele: Einleitung in die Religionswissenschaft. Deutsche Ausgabe von Gehrich. 2 Thle. 1899. 1901.
H. Höffding: Religionsphilosophie. Deutsch von Bendixen. 1901.

Während sich diese Schriften mehr zur Einführung eignen, dienen die nachfolgend erwähnten einem eingehenderen Studium:

- O. Pfleiderer: Religionsphilosophie. I. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 3. Aufl. 1893; II. Genetisch-speculative Religionsphilosophie, 3. Aufl. 1896.
- Rauwenhoff: Religionsphilosophie, aus dem Holländ. v. Hanne, 1839, neue (Titel-)Auflage 1894.
- H. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie. 1893.
- R. Seydel: Religionsphilosophie im Umriss mit historisch-kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant. 1893.
- G. Thiele: Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie. 1895.
- R. Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion. 1901.
- W. James: The Varieties of Religious Experience. 1902.

Endlich sei noch neben Pfleiderer als ausgezeichnete historische Darstellung genannt:

- B. Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. 2 Bde. 1880. 1883.

Dazu für ein specielleres Gebiet:

- Newton H. Marshall: Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England. 1902.

§ 12. Die Philosophie der Geschichte.

1. Der Name Philosophie der Geschichte stammt von Voltaire († 1778). Unter allen philosophischen Disciplinen hat sich diese am spätesten entwickelt. Sie ist die einzige, zu der das Alterthum keine nennenswerthen Beiträge geliefert hat, und sie ist zugleich die einzige, über deren Gegenstand und Aufgabe in der Gegenwart noch keine Einigung erzielt worden ist. Bald wird sie als eine philosophische, speculative Betrachtung des geschichtlichen Verlaufs politischer und cultureller Erscheinungen angesehen, die sich von der empirischen Schilderung desselben als eine den tieferen Gründen nachspürende unterscheidet, bald als eine Wissenschaftslehre und Metaphysik der Geschichtswissenschaft, welche die erkenntnisstheoretischen und logischen Voraussetzungen der letzteren erörtert und

deren Ergebnisse im Interesse einer Weltanschauung ausbaut und verwerthet, bald gilt sie als Sociologie, als eine Lehre von den Formen und der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, die man als eine einzelwissenschaftliche Ergänzung der Geschichtswissenschaft im engeren Sinne auffassen kann (daher auch empirische Philosophie der Geschichte genannt). Diese Uneinigkeit wird einigermassen verständlich, wenn man bedenkt, dass erst im 19. Jahrhundert eine wirkliche Trennung wissenschaftlicher und bloss laienhafter, dilettantischer Beschäftigung mit der Vergangenheit eingetreten ist, gestützt auf die Einsicht, dass es einer besonderen Methode und Schulung bedürfe, um den Geschichtsquellen wissenschaftlich gültige Resultate entnehmen zu können. Sie wird erst recht begrifflich angesichts des Streitens, der noch in der Gegenwart über den Gegenstand und dessen Behandlung in der Geschichtswissenschaft herrscht, und unter Berücksichtigung der Thatsache, dass die Vertreter derselben nicht selten der Ansicht Ausdruck verleihen, mindestens ebenso sehr, wie der rein wissenschaftliche, habe der künstlerische Factor bei der historischen Arbeit mitzuwirken. Wir dürfen darin wohl ein Anzeichen dafür erblicken, dass eine Geschichtswissenschaft im prägnanten Sinne noch nicht das selbstverständliche Ziel der auf diesem Gebiete Arbeitenden geworden ist.

2. Die speculative Philosophie der Geschichte — so wollen wir kurz die erste oben bezeichnete Auffassung dieser Disciplin nennen — versucht über das bloss Erzählen der Begebenheiten hinaus zu einer Begründung ihres Zusammenhangs, über die bloss Succession zur causalen, »pragmatischen« Darlegung fortzuschreiten. Das geschieht theils unter der Annahme, dass sich gewisse allgemeine Ideen in dem thatsächlichen Verlauf der Ereignisse mit Nothwendigkeit realisiren, theils unter Berufung auf empirische Factoren, die von der Geschichtswissenschaft nicht berücksichtigt zu werden pflegen, wie die Organisation des Menschen, die Rasse eines Volkes, die geographische Lage, das Klima eines Landes, die wirtschaftlichen Zustände einer Periode. So hat das erste geschichtsphilosophische System, das Werk Augustin's *de civitate Dei*, die christliche Idee eines göttlichen Heilplans der Betrachtung geschichtlichen Werdens für Vergangenheit und Zukunft zu Grunde gelegt. Von ähnlichen Voraussetzungen sind auch spätere Theologen

ausgegangen, wie Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle* 1681) und Rocholl (*Die Philosophie der Geschichte*, 2. Bd. 1893), obwohl daneben die natürlichen Bedingungen der Entwicklung, der fortschreitenden Erkenntniss entsprechend, hier mehr zu ihrem Recht gekommen sind, als bei Augustin. Lessing (1729—1781) denkt sich das geistige, insbesondere das Werden religiöser Anschauungen als eine Erziehung des Menschengeschlechts zum Vernünftigeren, Herder¹⁾ den geschichtlichen Process als ein Wachsthum der Humanität, Hegel²⁾ als eine dialektische Selbstentfaltung und Verwirklichung der Freiheit. Die allzu grosse Einfachheit derartiger Ideen erforderte zumeist eine ergänzende causale Ableitung des Einzelnen aus Einzellnem und brachte zugleich eine gewisse Gewaltsamkeit in der Ordnung und Auswahl der Thatsachen oder in der Abwägung ihrer Bedeutung mit sich.

3. Anfänge einer empirischen Erklärung der geschichtlichen Erscheinungen finden sich bei dem arabischen Philosophen Ibn Khaldun († 1406), der bereits die Eigenart von Völkern aus ihren Lebensbedingungen, aus dem Boden und Klima ihres Landes abzuleiten versucht und sich bewusst ist, damit eine neue Wissenschaft entdeckt zu haben, deren Gegenstand die socialen Verhältnisse der Menschen sind. In der gleichen Richtung bewegen sich die Erörterungen in der Staatslehre von Jean Bodin († 1596) und besonders die Untersuchungen von Giambattista Vico († 1744), dessen *Principij di una scienza nuova* (1725, 3. Aufl. 1744, deutsch von Weber, 1822) die Entwicklungsgesetze der Völker und die Stufen in dem allgemeinen Fortschritt der Civilisation bestimmen und ihm den Ruhm des Begründers der Geschichtsphilosophie eingetragen haben. Auch Montesquieu (*l'esprit des lois* 1748) und Voltaire sind zu den Vertretern einer derartigen Philosophie der Geschichte zu zählen. Diese empirischen Erklärungsgründe, deren sich übrigens Herder gleichfalls bedient hat, haben sich mit der Zeit immer mannichfaltiger und differenzirter gestaltet, und nicht selten sind einige von ihnen in einseitiger Ausschliesslichkeit ange-

1) Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784—1791.

2) Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, in den Werken 9. Bd. 1837.

wandt worden. Das gilt namentlich von den ökonomischen Bedingungen der Entwicklung, deren Betonung bei K. Marx († 1883) und seinen Anhängern zu einer »materialistischen« Geschichtsphilosophie geführt hat. Sofern in allen solchen empirischen Erklärungen historischer Veränderungen wirkliche Forschung und nicht etwa speculative Vermuthungen und Deductionen wirksam sind, wird man in ihnen eine einzelwissenschaftliche Ergänzung zur Historik im engeren Sinne sehen dürfen. In der That ist Vieles von dem, was in der geschilderten Weise von der älteren Philosophie der Geschichte beigebracht worden ist, gegenwärtig in die besonderen Disciplinen der Culturgeschichte, der Ethnologie, der Völkerpsychologie und der Anthropogeographie übergegangen. Diese Form der Philosophie der Geschichte führt uns also wiederum eine Anticipation einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse vor, deren wir bereits früher als einer wesentlichen Aufgabe der Philosophie gedacht haben (vgl. § 7, 9).

4. Die zweite Auffassung der Philosophie der Geschichte besteht darin, dass man ihr die Aufgabe einer Philosophie der Geschichtswissenschaft zuschreibt. Sie ist dann eine Anwendung der Erkenntnistheorie und Logik auf eine Disciplin, die sicherlich ein besonders dankbares und ergiebiges Feld dafür bildet. Denn die historische Wissenschaft hat in ganz anderer Weise, als die übrigen empirischen Disciplinen, mit der Schwierigkeit einer Feststellung des von ihr zu bearbeitenden Thatbestandes zu thun. Betrachten wir als ihren Thatbestand die in der Vergangenheit geschehenen Veränderungen in und an menschlichen Gemeinwesen, so ist es klar, dass dieselben nicht unmittelbar als solche der Erkenntniss offen stehen, sondern nur durch Vermittlung mehr oder weniger getrübtter litterarischer Quellen oder sonstiger Zeugnisse. Der Geschichtsforscher bedarf deshalb einer mühsamen und umständlichen Vorarbeit, bis er zu seinem eigentlichen Gegenstande vorzudringen vermag. Für eine logische Prüfung bietet dieses Verfahren eine interessante Aufgabe. Nicht minder aber wird erkenntnistheoretisch von Wichtigkeit die Frage nach dem Werth, nach der Geltung der auf solchem Wege gewonnenen Einsicht. Denn wenn irgendwo von bloss wahrscheinlichen Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung die Rede sein muss, so ist es hier der Fall. Ebenso wird die Frage nach der Berechtigung einer Ergänzung lückenhafter Berichte erhoben

werden müssen und der Begriff von Gesetzen, das Verhältniss von Freiheit und Nothwendigkeit in der Geschichte einer sorgfältigen Analyse zu unterwerfen sein. Dazu gehört auch eine kritische Untersuchung des für die Darstellung des geschichtlichen Verlaufs benutzten Causalitätsprinzips und eine Würdigung der hierbei als wirksam angesehenen allgemeinen Faktoren. Als erkenntnistheoretische Aufgabe einer Geschichtsphilosophie wird ebenfalls die Prüfung der besonderen, in der Einzelwissenschaft hervortretenden Richtungen, des Individualismus und Kollektivismus z. B., zu betrachten sein. Endlich verdient hier eine besondere Beachtung die Idee des Fortschritts, die vielfach als ein regulatives Princip der Geschichtswissenschaft aufgefasst wird, und im engsten Zusammenhang steht damit der Begriff der Entwicklung als einer Entstehung des Höheren aus dem Niederen, des Vollkommeneren aus dem Unvollkommeneren, des Complicirteren aus dem Einfacheren. Die hier bezeichneten Aufgaben einer Philosophie der Historik sind erst in neuester Zeit zu einer selbständigen Bearbeitung gelangt. Man findet sie zumeist zerstreut behandelt in den Werken über Logik (namentlich in denen von Sigwart und Wundt), oder in den Darstellungen einer Metaphysik oder endlich in einer allgemeineren methodologischen Betrachtung der Geschichtswissenschaft, wie sie z. B. Bernheim (»Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie«, 3. und 4. Aufl. 1903) geliefert hat. Einen anregenden Beitrag dazu verdanken wir der Schrift von G. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892.

5. Die dritte Auffassung der Philosophie der Geschichte und zugleich einen neuen Namen für sie hat A. Comte (vergl. § 4, 6) im Anschluss an Condorcet († 1794) und Saint-Simon († 1825) zur Herrschaft gebracht. Allein die Gesellschaft hat nach ihm eine Geschichte, nicht der Einzelne, nicht die Natur. Und die Philosophie der Geschichte wird deshalb eine Lehre von den Bedingungen und Formen des Bestandes und der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft oder Sociologie (auch sociale Physik genannt), die in eine sociale Statik und eine sociale Dynamik zerfällt. In der Reihe der Wissenschaften, die nach abnehmender Genauigkeit der Erkenntniss und zunehmender Complication der Gegenstände aufgestellt wird, nimmt diese Lehre von der menschlichen Gesellschaft den letzten

Platz ein. Die Gesellschaft ist ein organisches System, ein socialer Organismus, in dem alle Theile mit einander und dem Ganzen zusammenhängen und übereinstimmen. In der Statik wird vornehmlich der strenge Zusammenhang der einzelnen Glieder des socialen Organismus hervorgehoben. Als das wichtigste Motiv aller Veränderung der Gesellschaft erscheint in der Dynamik der menschliche Geist, und darum sind die Perioden oder Stufen, die dieser durchläuft, zugleich Stufen oder Perioden der geschichtlichen Entwicklung. Drei solche Stufen werden nach dem Vorgange von Turgot und Saint-Simon unterschieden, die theologische, die metaphysische und die positive, und die zuletzt genannte für die abschliessende gehalten. Im Einzelnen durchgeführt hat die Analogie der Gesellschaft mit dem Organismus namentlich H. Spencer (*The Principles of Sociology*, 3 Bde. 1876—1896, deutsch von Vetter, 1877 ff.). Für den Entwicklungsprocess, die Evolution, weiss er eine allgemeine Formel anzugeben, die überall zutreffend sein soll. Hiernach geht bei aller Entwicklung eine unzusammenhängende Gleichartigkeit in eine zusammenhängende Verschiedenartigkeit über. Das Wachstum der Zelle erhält in den Gemeinschaftsformen: Horde, Stamm, Nation sein Gegenbild; ferner werden die Stände innerhalb der menschlichen Gesellschaft in Verbindung gebracht mit der Structur des Organismus, wobei dem Ektoderm der kriegerische Stand, dem Entoderm der friedliche oder arbeitende, dem Mesoderm endlich der handel-treibende Stand entsprechen sollen. Und wie aus dem Ektoderm das Nervensystem als beherrschende Anlage des thierischen Organismus entsteht, so sollen innerhalb der Gesellschaft aus dem Kriegerstande die Führer, die Regierenden hervorgehen.

6. Was sich seit Comte als Sociologie herausgebildet hat, ist offenbar eine neue, die Historik ebenso ergänzende Disciplin, wie der oben geschilderte Versuch von Herder u. A., Naturbedingungen und menschliche Anlagen zur Erklärung des geschichtlichen Verlaufs heranzuziehen. Ausserdem ist mit Recht darauf hingewiesen worden, dass diese Sociologie nicht mit dem Anspruch auftreten dürfe, die Geschichtswissenschaft überhaupt oder im eigentlichen Sinne zu bilden. Denn es ist ebenso einseitig die Gesellschaft als einzigen Gegenstand einer historischen Betrachtung anzusehen, wie die politischen Ereignisse oder die grossen Persönlichkeiten ausschliesslich zu behandeln.

Als eine wirkliche Philosophie der Geschichte kann nach dem bisherigen nur eine solche Untersuchung gelten, die ihrem Charakter nach auf eine Stufe gestellt werden darf mit den früher erörterten Disciplinen einer Naturphilosophie oder einer Rechtsphilosophie. Offenbar hat sie dann nicht mit dem geschichtlichen Thatbestande selbst und den ihn bedingenden Natur- und Culturfactoren zu thun, sondern mit den von der Geschichtswissenschaft vorausgesetzten Grundbegriffen und Grundsätzen und mit dem logischen Charakter der von ihr angewandten Methoden, d. h. mit dem, was wir oben (§ 12, 4) aufgeführt haben. Dazu kommt aber noch ein Zweites. Zweifellos bieten die Resultate der Geschichtswissenschaft eine wichtige, unentbehrliche Grundlage für eine jede umfassende Metaphysik. Während wir der Naturwissenschaft und der Psychologie bestimmte Gesichtspunkte für eine Anschauung über das Wesen der Welt, über ihr Werden nach der Naturseite oder im Sinne einer individuellen geistigen Entwicklung entnehmen können, bietet die Geschichtswissenschaft ein neues werthvolles Material zur Vervollständigung unserer Weltanschauung dar. Ueber die weitere Entwicklung der Menschheit lässt sich ohne Rücksicht auf die Kenntniss des bisherigen historischen Verlaufs nichts Begründetes vorbringen. Die Vorstellung einer Vollendung des geschichtlichen Fortschritts wirft natürlich ihr Licht zugleich rückwärts auf das geschichtlich bereits Feststehende, und so kann man von einem höheren Sinn der Geschichte, einem Ziel, dem sie zustrebe, einer Idee, die sie verwirkliche, reden, ohne auch nur ein Jota an den Resultaten der historischen Forschung zu ändern. Specielle Metaphysik und angewandte Wissenschaftslehre kehren demnach, wenn wir von den oben gekennzeichneten einzelwissenschaftlichen Anticipationen absehen, auch in der letzten der speciellen philosophischen Disciplinen als bestimmende Momente wieder.

7. Ausser den bereits namhaft gemachten Schriften seien aus der Litteratur der Gegenwart über die Philosophie der Geschichte empfohlen:

H. Lotze: Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, 4. Aufl. 3 Bde. 1884 ff. (geschichtsphilosophischen Inhalts ist namentlich der dritte Band; die Auffassung ist die einer Philosophie der Geschichte im ersten Sinne unserer Ausführungen).

- A. Fouillée: *La science sociale contemporaine*. 3. éd. 1896.
 F. H. Giddings: *The Principles of Sociology*. 1896.
 N. Syrkin: *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*. 1896.
 Xénopol: *Les principes fondamentaux de l'histoire*, 1899 (entspricht mit Rickert am meisten der erkenntnistheoretischen Auffassung der Geschichtsphilosophie).
 A. Loria: *Die Sociologie. Ihre Aufgaben, ihre Schulen und ihre neuesten Fortschritte*. Deutsch von Heiss. 1901.
 H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 1902.
 L. Stein: *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie*. 2. Aufl. 1903.

Zur historischen Orientirung dienen:

- R. Flint: *The philosophy of history in Europe*. I. 1874 (behandelt nur die französischen und deutschen Forscher), 2. sehr umgearbeitete Aufl.: *Historical Philosophy in France, french Belgium and Switzerland*. 1893.
 R. Fester: *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*. 1890.
 P. Barth: *Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*. 1890.
 P. Barth: *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*. I. Einleitung und kritische Uebersicht. 1897 (enthält eine eingehende Kritik der modernen Sociologie).
 A. Alengry: *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*. 1900.
 J. Goldfriedrich: *Die historische Ideenlehre in Deutschland*. 1902.

§ 13. Ergänzende und kritische Bemerkungen.

1. Unter den im Vorstehenden besprochenen philosophischen Disciplinen kann man namentlich zwei vermissen, die zu den speciellen gerechnet werden müssten, die Philosophie der Mathematik und die der Sprachwissenschaft oder die Sprachphilosophie. Die Uebergang dieser beiden Disciplinen rechtfertigt sich zunächst dadurch, dass sie nur ausnahmsweise eine besondere Behandlung an den Universitäten finden, während alle von uns aufgeführten Wissenschaften sich fast überall einer regelmässigen Darstellung erfreuen. Ganz ähnlich, und das ist unser zweiter Rechtfertigungsgrund, verhält es sich mit der Litteratur über diesen Gegenstand. Zwar findet man nicht wenig Philosophisches über

Mathematik oder Sprachwissenschaft in den Werken, die der Logik, der Erkenntnistheorie, der Psychologie dienen, aber eigenthümliche systematische Darstellungen dieser Objecte fast gar nicht. Es ist also gewissermassen nur ein zufälliger Umstand, der uns verhindert hat, diese beiden als solche von uns anerkannten philosophischen Disciplinen in unseren Kreis mit hereinzuziehen. Die geschilderten Thatsachen sind um so merkwürdiger, als Beiträge zur Philosophie der Mathematik und zur Sprachphilosophie zu den ältesten gehören, die wir in der Geschichte der Philosophie überhaupt kennen. Denn einen beachtenswerthen Anfang zu einer Philosophie der Mathematik hat schon Pythagoras und einen eben solchen zur Sprachphilosophie schon Platon in seinem *Kratylos* geliefert. Ausserdem sind die Mathematik und die Sprachwissenschaft zu den frühesten Einzelwissenschaften zu rechnen, die sich von der Philosophie abgetrennt haben, und es wäre deshalb erst recht zu erwarten gewesen, dass eigenthümliche philosophische Untersuchungen diesen beiden Gebieten gegenüber in umfassenderem Masse stattgefunden hätten. Einige Gründe für das der Erwartung nicht entsprechende thatsächliche Verhalten wollen wir im Folgenden anführen.

2. Die Mathematik ist unter den Einzelwissenschaften insofern die allgemeinste, als sie die vielseitigste Anwendung zu finden vermag. Unter allen Eigenschaften des Wirklichen, Gegebenen, Vorgefundenen: der Qualität, der Intensität, der räumlichen und der zeitlichen Beschaffenheit, ist es nur eine, nämlich die Qualität, die als solche einer mathematischen Betrachtung unzugänglich ist, während alle übrigen den Grundbegriff der Mathematik, den Begriff der Grösse, anzuwenden gestatten. Da aber qualitative Veränderungen, sowie die Auffassung einer Qualität als Gliedes in einer Reihe von solchen auch für diese Eigenschaft des Wirklichen den Grössen- und Zahlbegriff anwendbar machen, so gibt es kein Thatsachengebiet, wo principiell eine mathematische Betrachtung unzulässig erschiene. Die Möglichkeit einer speciellen Verwerthung des mathematischen Verfahrens in einem bestimmten Gebiete hängt freilich noch davon ab, dass das quantitative Merkmal, das nirgends fehlt, einer speciellen Bestimmung unterworfen, dass also der allgemeine Begriff der Grösse in den specielleren der Zahl oder einer messbaren Grösse übergeführt werden kann. Diese allgemeine Bedeutung der Mathematik gegenüber

allen anderen Einzelwissenschaften, die ihr neben der Logik den Rang einer Formalwissenschaft gesichert hat, macht es verständlich, dass sie eine Ausnahmestellung unter ihnen seit langer Zeit eingenommen hat, und dass sie der Philosophie coordinirt worden ist, anstatt einen Gegenstand ihrer Untersuchung zu bilden. Dazu kommt noch ein zweites Moment. Die logische Strenge, der überzeugende Aufbau der Mathematik machte sie seit dem Beginn der neueren Philosophie zu einem Vorbild für alle wissenschaftlichen Bestrebungen, und man versuchte allen Ernstes die Philosophie nach ihrem Muster zu gestalten, um dieser eine gleiche Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit zu erwerben. Auch diese Erscheinung verhinderte eine unbefangene und objective Philosophie der Mathematik. Endlich drittens sind logische und erkenntnisstheoretische Erörterungen über die materialen und formalen Voraussetzungen einer Wissenschaft, die der Mathematik gegenüber fast die einzige Aufgabe der Philosophie bilden, verhältnissmässig neuen Datums. Die mathematische Gewissheit wird zum Problem erst durch Hume und Kant, und eine Logik der Mathematik ist noch beträchtlich später hervorgetreten.

3. Etwas anders steht es mit der Sprachphilosophie. Zunächst konnte die Logik als diejenige Disciplin gelten, welche die philosophische Ergänzung der Sprachwissenschaft zu bilden habe. Nachdem dann der Unterschied zwischen beiden Disciplinen genügend festgestellt war, übernahm die Psychologie die Aufgabe einer philosophischen Ergänzung der Sprachwissenschaft, und zwar mit so entschiedenem Erfolge, dass die sprachphilosophischen Bemühungen der Gegenwart generell als psychologische charakterisirt werden dürfen. Neben der Individualpsychologie, die besonders die Entwicklung der Sprache beim Kinde näher verfolgt, ist hauptsächlich mit Rücksicht auf den Thatbestand der Sprache eine Völkerpsychologie erwachsen, die sich unter Anderem das Problem gestellt hat, den Entwicklungsprocess der Sprache auf allgemeine psychologische Bedingungen in der Geschichte der Menschheit zurückzuführen und daneben die vielfach verhandelte Frage nach dem Ursprung der Sprache zu beantworten (vgl. Wundt: Völkerpsychologie I, Die Sprache. 2 Thle. 1900). Da wir nun der Meinung sind, dass diese empirische Psychologie bereits einen rein einzelwissenschaftlichen Charakter angenommen hat und binnen Kurzem auch äusserlich repräsentiren wird,

so können wir in dieser psychologischen Bearbeitung des Thatbestandes der Sprache keine eigentliche Philosophie der Sprachwissenschaft erblicken. In der That scheint aber die Sprachwissenschaft durch ihren Inhalt der Philosophie keine eigenthümlichen Probleme darzubieten, wenn wir von ihren Beziehungen zur Psychologie absehen, und eine philosophische Psychologie würde daher alle Anforderungen erfüllen können, welche an eine Sprachphilosophie in diesem Sinne zu stellen wären. Neben dem Inhalt fesselt jedoch auch die Form der Sprachwissenschaft ein philosophisches Denken. Denn die Methoden, die die Philologie im allgemeinen Sinne des Wortes entwickelt hat, bilden gewiss einen eigenartigen Gegenstand für logische Untersuchungen. Aber von einsichtigen Vertretern dieser Wissenschaft ist bereits hervorgehoben worden, dass sie nur eine Hilfsdisciplin der Historik darstelle. Interpretation und Kritik der Quellen, die sich der Geschichtsforscher muss angelegen sein lassen, setzen in der That die genaue Kenntniss der Formen und der Entwicklung der Sprache voraus. Dazu kommt, dass die letztere, wie die Kunst, das Recht, die Religion, selbst ein Gegenstand historischer Untersuchungen geworden ist. Daher hat die Sprachphilosophie an der Philosophie der Geschichtswissenschaft ihre eigentliche philosophische Ergänzung. So erklärt es sich hier, dass eine selbständige Sprachphilosophie kaum zur Ausbildung gelangt ist, und die angeführten Gründe machen es wahrscheinlich, dass es auch in Zukunft dabei sein Bewenden haben werde.

Dass wir die Geschichte der Philosophie nicht in den Umkreis unserer philosophischen Disciplinen aufgenommen haben, wird keiner eigentlichen Rechtfertigung bedürfen. Wir zählen sie natürlich zu dem Theil der allgemeinen Geschichtswissenschaft, der die Geschichte der Wissenschaften umfasst.

4. Zu diesen ergänzenden haben noch einige kritische Bemerkungen zu treten. Die Uebersicht der philosophischen Disciplinen in diesem Kapitel wird dem Unbefangenen ohne Weiteres eine Bestätigung der in §§ 2 und 3 geäußerten Bedenken gegen die herkömmliche Begriffsbestimmung und Eintheilung der Philosophie geliefert haben. Die Ungleichartigkeit der unter dem Namen Philosophie heute behandelten Wissenschaften hat sich deutlich gezeigt. Hier steht die Metaphysik mit ihrer Aufgabe, eine speculative Er-

gänzung der von den Einzelwissenschaften ermittelten Erkenntnisse zu leisten, dort die Wissenschaftslehre, die in ihren beiden Theilen, Erkenntnistheorie und Logik, den allgemeinsten Inhalt und die allgemeinsten Formen alles wissenschaftlichen Denkens darlegen und prüfen soll. In der Naturphilosophie und der philosophischen Psychologie dagegen sehen wir speciellere Gebiete zu jenen allgemeineren in Beziehung gebracht; in der Ethik, Aesthetik, empirischen Psychologie, Sociologie endlich einzelwissenschaftliche Bemühungen allmählich zu selbständigem Betriebe heranreifen. Und alles das soll Philosophie sein? Mit erneuter und vermehrter Energie spricht aus diesem Thatbestande zu uns die Aufforderung, den Begriff der Philosophie in einer von der üblichen abweichenden Weise zu bestimmen und danach zugleich eine andere Eintheilung ihres Gebiets zu entwerfen. Und so sei auch hier auf das IV. Kapitel verwiesen, in dem wir dieser Aufforderung nachzukommen gedenken.

III. Kapitel.

Die philosophischen Richtungen.

§ 14. Eintheilung der philosophischen Richtungen.

1. Das kritische Resultat der beiden vorausgehenden Kapitel war die Annahme einer Anzahl unter sich verschiedener philosophischer Aufgaben. Demgemäss kann man nicht erwarten, dass eine etwa in der Metaphysik eingenommene Anschauung schlechthin bestimmend für den Standpunkt in allen anderen philosophischen Disciplinen sein müsse. Vielmehr sind je nach den einzelnen philosophischen Wissenschaften besondere Richtungen zu unterscheiden, und wo gleichartige Ausdrücke uns trotz einer solchen Verschiedenheit der Disciplinen begegnen, werden wir nur allgemeine Aehnlichkeiten, nicht aber eine tiefere Verwandtschaft zu vermuthen haben. So redet man z. B. von einem Formalismus in der Logik und in der Aesthetik, aber in beiden Fällen bedeutet das Formale etwas wesentlich Anderes, und man würde sehr irre gehen, wenn man auf irgend einen nothwendigen Zusammenhang zwischen ihnen schliessen wollte. Allerdings bezeichnet man häufig einen Philosophen schlechthin, durch Unterordnung unter eine einzige Kategorie, z. B. als Individualisten oder als Pantheisten. Dabei wird jedoch nur ein philosophischer Standpunkt angedeutet, der besonders charakteristisch für ein System ist, oder die Meinung zum Ausdruck gebracht, dass die Metaphysik die wichtigste philosophische Disciplin sei und daher in ihrem Sinne vornehmlich die Charakteristik eines Philosophen ausfallen müsse. Will man dagegen exact verfahren, so ist bei der Angabe solcher

Bestimmungen stets auf die Disciplin hinzuweisen, für die sie gelten sollen. Es fallen dann auch von selbst gewisse Irrungen fort, die lediglich der erwähnten Aequivocation ihre Entstehung verdanken, wie z. B. das beliebte Kampfmittel gegen den metaphysischen Materialismus, die Unwürdigkeit der den gleichen Namen führenden ethischen Richtung zu brandmarken.

2. Der Begriff der Richtung kann nicht nur auf den inhaltlichen Ausbau einer Wissenschaft, sondern auch auf die allgemeine Bedeutung angewandt werden, die man einer Disciplin im Ganzen beilegt. So gibt es verschiedene Richtungen hinsichtlich der Bestimmung von Aufgaben der Logik oder der Psychologie oder der Erkenntnisstheorie. Von solchen Richtungen haben wir, soweit sie für die Gegenwart von grösserer Wichtigkeit zu sein schienen, schon im II. Kapitel gehandelt (vgl. §§ 5, 6, 8). Darum behalten wir uns für diesen Abschnitt lediglich die Richtungen vor, die sich auf den Inhalt der Disciplinen selbst beziehen und innerhalb derselben typische Lösungen einzelner Probleme bedeuten. Eine Verschiedenheit von Richtungen in Bezug auf dasselbe Problem beweist offenbar einen Mangel an Allgemeingiltigkeit der Erkenntniss. Diesen Mangel zeigt unter allen philosophischen Disciplinen am stärksten die Metaphysik, weil sie am meisten über das erfahrungsgemäss und einzelwissenschaftlich Festgestellte hinausgeht und zugleich von den zufälligen Fortschritten aller Sonderdisciplinen in ihrem allgemeinen Theil nur wenig berührt wird (vgl. § 4, 9). So überragen denn die Richtungen innerhalb der Metaphysik an Mannichfaltigkeit und Langlebigkeit alle übrigen. Dagegen finden wir die entscheidendsten Richtungsgegensätze in der Erkenntnisstheorie. Denn abgesehen davon, dass diese die Voraussetzungen aller wissenschaftlichen Erkenntniss nach der Seite des Inhalts darzulegen und zu prüfen hat (vgl. § 5), werden die Resultate, die sie gewinnt, auch von Einfluss auf das Verfahren, ja selbst auf die Anerkennung der Möglichkeit einer Metaphysik. Die wissenschaftlich am besten ausgebildete Logik bietet uns keinen Anlass zur Aufstellung wesentlicher Richtungsunterschiede. Von der Naturphilosophie und Psychologie betrachten wir die entsprechenden Gegensätze innerhalb der Metaphysik. Dann aber gibt es nur noch eine philosophische Disciplin, in der eine grössere Mannichfaltigkeit von bedeutungsvollen Rich-

tungen hervorgetreten ist, nämlich die Ethik. Wir erhalten somit die Haupteintheilung:

- A. Die erkenntnistheoretischen Richtungen,
- B. die metaphysischen Richtungen,
- C. die ethischen Richtungen.

3. Die Erkenntnistheorie hat nach drei Gesichtspunkten eine Verschiedenheit von Richtungen entstehen lassen. Die Frage nach dem Ursprung aller Erkenntnis, die Ansicht über ihre Geltung oder ihre Grenzen und die Bestimmung ihrer Aufgabe bezw. ihres Gegenstandes hat die Ausbildung folgender Gegensätze begründet:

a) Den Ursprung der Erkenntnis verlegt der Rationalismus in den menschlichen Geist, der Empirismus dagegen in die Erfahrung, während der Kriticismus (Transcendentalismus) den Antheil beider Quellen an dem Zustandekommen einer Erkenntnis zugibt und näher zu bestimmen versucht.

b) Die Geltung aller Erkenntnis behauptet, ohne sie näher zu prüfen, der Dogmatismus. Dagegen bestreitet der Skepticismus die allgemeine oder absolute Geltung jeglicher Erkenntnis, indem er sie für subjectiv (Subjectivismus) oder relativ (Relativismus) erklärt. Der Positivismus (vgl. § 4, 5) beschränkt die Giltigkeit der Erkenntnis auf das Gebiet des Immanenten, der Erfahrung und der »positiven« Wissenschaften, und der Kriticismus verlangt vor aller Transcendenz eine genaue Untersuchung der Bedingungen unserer Erkenntnis, ohne jedoch die metaphysischen Behauptungen für schlechthin unmöglich oder unzulässig zu halten.

c) Alle Erfahrungsgegenstände erscheinen dem Wirklichkeitsstandpunkt als Bewusstseins-Bestimmtheiten oder -Inhalte. In besonderer Anwendung auf das Problem der Aussenwelt wird diese von dem Idealismus als Vorstellung charakterisirt. Im Gegensatz hierzu behauptet der Realismus, dass es ein von der Wirklichkeit des Bewusstseins verschiedenes Reales gibt, dessen Bestimmung die Aufgabe der Erfahrungswissenschaften und einer sie ergänzenden Metaphysik sei. Der Phänomenalismus endlich betrachtet die empirischen Gegenstände der Erkenntnis als Erscheinungen, denen ein unerkennbares Reales zu Grunde liege.

4. Die Richtungsunterschiede in Bezug auf den Inhalt der metaphysischen Speculation lassen sich nach sechs Gesichtspunkten ordnen. Von diesen beanspruchen die drei ersten eine allgemeine Bedeutung, in so fern sie sich auf alle Principien, die beim Aufbau einer Weltanschauung Verwendung finden können, beziehen. Die drei letzten dagegen erhalten eine speciellere Färbung, in so fern sie ganz bestimmte Factoren innerhalb einer Weltanschauung zum Gegenstande haben.

Die erste Klasse metaphysischer Richtungen bezieht sich auf die Frage nach der Zahl der in einer Weltanschauung anzunehmenden Principien. In der Regel stellt man die darüber möglichen Ansichten unter den Namen Monismus, Dualismus und Pluralismus einander gegenüber. Da aber die ersten beiden Bezeichnungen gegenwärtig vorwiegend qualitative Unterschiede ausdrücken, so ziehen wir es vor, dem Pluralismus den Singularismus als rein quantitativen Gegensatz zu coordiniren. Während dieser aus einem einzigen Princip alle Besonderheiten der Welt ableitet, behauptet jener, eine Mehrheit selbständiger Principien annehmen zu müssen.

Eine zweite Gruppe metaphysischer Richtungen hat das Problem der Qualität der Principien zum Ausgangspunkt. Hierbei können wir Principien des Seins und des Geschehens von einander sondern. Als Principien des Seins können das Materielle oder das Geistige oder beide oder endlich eine Einheit von beiden gelten. Danach erhalten wir die Richtungen des Materialismus, Spiritualismus, Dualismus und Monismus. Als Principien des Geschehens gelten die Causalität, der mechanische Zusammenhang von Ursache und Wirkung, und die Finalität, die Verknüpfung aller Prozesse nach dem Gesichtspunkte des Zweckes; unter den Namen Mechanismus und Teleologie sind die entsprechenden metaphysischen Richtungen bekannt.

Für eine dritte Klasse allgemeiner metaphysischer Richtungen steht der Werth der Welt, des Daseins und Geschehens, in Frage. Nach dem Pessimismus hat das Nichtsein der Welt den Vorzug vor ihrem Sein, während der Optimismus sie entweder für die beste unter den möglichen Welten erklärt oder wenigstens einen Fortschritt, ein Wachsthum im Sinne des Guten, Werthvollen annimmt.

5. Die specielleren metaphysischen Richtungen beziehen sich auf die Auffassung dreier Begriffe, die besonders in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts im Vordergrund des metaphysischen Interesses standen, auf die Bestimmung oder Annahme eines höchsten Wesens, einer Willensfreiheit und einer Seele.

Die vierte Gruppe metaphysischer Gegensätze bringt die Stellung der Metaphysiker zum Gottesbegriff zum Ausdruck. Wir unterscheiden hiernach den Pantheismus, den Theismus, den Deismus, den Panentheismus und den Atheismus und fassen sie kurz als theologische Richtungen zusammen.

Einen fünften Eintheilungsgrund bildet das Problem der Willensfreiheit, deren Anerkennung und Vertheidigung der Indeterminismus, deren Verwerfung und Bekämpfung im Sinne einer ausnahmslosen Gesetzmässigkeit menschlichen Wollens und Handelns der Determinismus fordert und leistet.

Eine sechste und letzte Klasse metaphysischer Richtungen beschäftigt sich mit der Bestimmung des Wesens der Seele. Die Namen Substantialitäts- und Actualitätstheorie weisen auf die Anerkennung oder Verwerfung einer Seelensubstanz hin, während man von einem Intellectualismus und Voluntarismus mit Rücksicht auf die qualitative Beschaffenheit der Grundeigenschaften oder -fähigkeiten des seelischen Lebens redet. Der Intellectualist betrachtet das Denken oder das Vorstellen als die wesentliche Thätigkeit der Seele, der Voluntarist dagegen erblickt sie in dem Wollen.

Von den innerhalb einer Klasse aufgeführten metaphysischen Auffassungen darf man im Allgemeinen sagen, dass sie nicht gleichzeitig innerhalb eines philosophischen Systems zur Anwendung gelangen können. Sie sind also Gegensätze und damit unverträglicher Natur. Die Verbindung von Richtungen, die verschiedenen Klassen angehören, ist jedoch bis auf wenige Ausnahmen principiell unbeschränkt, und so können mannichfaltige Gesamtschauungen durch eine verschiedenartige Verknüpfung von Richtungen der sechs Gruppen gebildet werden. Trotzdem findet man in der Geschichte der Philosophie gewisse Verbindungen bevorzugt. So ist z. B. der Spiritualist in der Regel Substantialitätstheoretiker und Theist, der Monist ebenso regelmässig Pantheist und Determinist. Man wird daraus entnehmen

können, dass eine völlige Unabhängigkeit dieser verschiedenen Klassen metaphysischer Richtungen von einander nicht besteht, und in der That ist vorauszusetzen, dass irgend eine Annahme über die allgemeine Qualität der Principien einer Weltansicht zugleich auch die Bestimmung eines speciellen Factors beeinflusst. Wir werden bei der Einzeldarstellung gelegentlich auf solche Beziehungen hinweisen.

6. Wie die bisher aufgeführten Kategorien irgend einem Philosophen gegenüber zur Anwendung kommen, ist hiernach leicht einzusehen und mag durch ein paar Beispiele illustriert werden. Spinoza erscheint uns erkenntnistheoretisch als Rationalist, Dogmatiker und Realist, metaphysisch als Singularist, Monist, Mechanist und Optimist, als Pantheist, Determinist, Actualitätstheoretiker und Intellectualist. Damit ist der Standpunkt, den er in der theoretischen Philosophie einnimmt, in allen wesentlichen Punkten bestimmt. Dagegen werden wir Lotze erkenntnistheoretisch als Kriticismen in beiden Bedeutungen dieses Namens, sowie als Realisten und metaphysisch als Vertreter eines sehr gemässigten Singularismus, des Spiritualismus, der Teleologie, des Optimismus, des Theismus, des Indeterminismus und der Substantialitätstheorie zu charakterisiren haben, während ein Glied des Gegensatzes Intellectualismus und Voluntarismus hier deshalb nicht angewandt werden darf, weil Lotze nicht bloss eine wesentliche Eigenschaft oder Fähigkeit der Seele anerkennt. Hieraus ergibt sich, dass die Weltanschauungen von Lotze und Spinoza fast völlige Gegensätze bilden. Näher verwandt dem Standpunkt, den Lotze einnimmt, ist der von Herbart und Leibniz vertretene. Nur sind beide entschiedene Pluralisten, dazu Deterministen und Intellectualisten. So stellt sich die Metaphysik Herbart's als eine Erneuerung der Leibniz'schen dar, da sie in allen von uns hervorgehobenen Beziehungen gleiche Anschauungen begründet. Die Unterschiede zwischen beiden Denkern finden sich in der Erkenntnistheorie und in der Ethik, sowie in dem Verfahren, vermöge dessen sie zu jenen Resultaten der Metaphysik gelangen.

Einen Einwand gegen unsere Eintheilung der metaphysischen Richtungen könnte man darin suchen, dass nicht bei allen Denkern eine einer bestimmten Klasse zugehörige Kategorie anwendbar ist. Wo dies durch die Unvollständigkeit der zu schildernden Metaphysik selbst bedingt ist, fällt es natürlich unserem Schema nicht zur Last.

Aber es gibt, wie wir z. B. oben bei Lotze gesehen haben, auch Anschauungen, die neben den durch besondere Namen von uns ausgezeichneten Auffassungen dem gleichen Gegenstande gelten und somit auf eine Unvollständigkeit unserer Eintheilung hindeuten. Wir rechtfertigen diesen Mangel damit, dass wir in der philosophischen Litteratur ausgeprägte, allgemeiner Geltung sich erfreuende Bezeichnungen für solche Ansichten nicht gefunden haben und es hier nicht für unsere Aufgabe halten konnten, die ohnehin complicirte philosophische Terminologie noch mit einigen neuen Ausdrücken zu bereichern.

7. In der Ethik scheiden sich die Richtungen im Allgemeinen nach zwei Gesichtspunkten. Zunächst hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung des Sittlichen, und zwar sowohl der sittlichen Verpflichtung als auch des sittlichen Urtheils, sodann in Bezug auf das Problem der Bestimmung des Sittlichen.

a) Den Ursprung der sittlichen Verpflichtung suchen die autonomen Moralsysteme in dem handelnden Individuum selbst; die heteronomen oder autoritativen dagegen in Vorschriften, die von aussen her in der Form kirchlicher oder staatlicher Gesetze an den Einzelnen herantreten. Den Ursprung der sittlichen Beurtheilung oder Erkenntniss findet der Intuitionismus oder Apriorismus in einer angeborenen Anlage des menschlichen Gemüths, während der Empirismus oder Evolutionismus den Standpunkt der moralischen Auffassung von der Erfahrung oder der Entwicklung des Einzelnen und der Menschheit abhängig sein lässt.

b) Das Wesen des Sittlichen kann entweder nur formal oder auch dem Inhalt nach bestimmt werden. Der Formalismus behauptet, dass sich empirische Güter oder Zwecke überhaupt nicht allgemeingiltig für das sittliche Wollen und Handeln festsetzen lassen, während die materiale Bestimmung gerade diesen Weg einschlägt. Von der letzteren aus gelangen wir zu einer besonderen Angabe von Motiven, Objecten und Zwecken des sittlichen Verhaltens und zu entsprechenden drei specielleren Klassen ethischer Richtungen.

c) Ihrem psychologischen Charakter nach bestimmt die Gefühlsmoral oder die emotionale Ethik die Motive des sittlichen Wollens und Handelns als Gefühle, Affecte u. dgl. Die Re-

flexionsmoral ihrerseits erblickt in einer Ueberlegung, einer verständigen oder vernünftigen Reflexion den Beweggrund zum Sittlichen. Man unterscheidet auch wohl innerhalb der Reflexionsmoral zwischen einer Verstandes- und einer Vernunftmoral, wobei man die Vernunft als das höhere geistige Vermögen auffasst, das aus allgemeineren Gründen dem sittlichen Streben und Thun seine Richtung vorschreibt.

d) Als Objecte, an denen die sittlichen Absichten realisirt werden sollen, bestimmt der Individualismus einzelne Menschen, sei es nun, dass das handelnde Subject selbst diesen Gegenstand des Strebens bilde, wie der Egoismus behauptet, sei es, dass andere Individuen dazu dienen, was der Altruismus fordert. Der Universalismus dagegen lehrt, dass irgend eine Gesamtheit oder Gemeinschaft, z. B. die Nation oder der Staat, Object des sittlichen Strebens sei.

e) Den Zweck des sittlichen Wollens sieht der Subjectivismus in der Herstellung eines subjectiven Zustandes, der Lust oder der Glückseligkeit (Hedonismus — Eudämonismus), der Objectivismus in der Erreichung eines durch objective Massstäbe oder Kriterien zu bestimmenden Zieles. Die Namen Perfectionismus, Evolutionismus, Naturalismus und Utilitarismus bezeichnen die verschiedenen Richtungen, in denen man dieses Ziel anzugeben versucht hat.

Die Anwendung dieser neuen Kategorien mag auch hier an den oben erwähnten Philosophen illustriert werden. Hiernach würde Spinoza in ethischer Hinsicht die Prädicate des Autonomismus, der materialen Bestimmung, eines gewissen Apriorismus, eines zwischen Gefühls- und Reflexionsmoral vermittelnden Standpunkts, des Egoismus und des Objectivismus verdienen. Lotze dagegen wäre als Autonomist, Vertreter der materialen Bestimmung, als Intuitionist, Gefühlsmoralist, Altruist und Eudämonist zu characterisiren.

8. Zum Schlusse möchten wir noch darauf hinweisen, dass einige der von uns oben definirten Ausdrücke in verschiedenen Bedeutungen vorkommen. So bezieht sich z. B. der Name Evolutionismus nicht nur auf die Entwicklung der sittlichen Beurtheilung, sondern auch auf eine gewisse Bestimmung der sittlichen Zwecke¹⁾. Aehnlich

¹⁾ Ausserdem wird der Name Evolutionismus in umfassenderer Bedeutung zur Bezeichnung einer metaphysischen Richtung angewandt, die z. B. durch A. Fouillée in Frankreich und H. Spencer in England vertreten ist.

verhält es sich mit dem Namen Criticismus. Diesem Uebelstande war deshalb nicht auszuweichen, weil keine anderen geltenden Bezeichnungen zur Verfügung standen und es nach der ganzen Tendenz dieses Buches wichtiger schien den herrschenden Sprachgebrauch zu schildern, als dessen unliebsame Aequivocationen zu beseitigen. Nur in einem Falle haben wir zu einem neuen Terminus greifen zu sollen geglaubt, nämlich bei dem Objectivismus. Und hier geschah es nur, um verschiedene Richtungen zusammengehöriger Natur ihrer gemeinsamen Gattung unterordnen zu können.

Als allgemeine Litteratur für die philosophischen Richtungen seien folgende Schriften empfohlen:

- R. Eucken: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. 1878. 2. Aufl. unter dem Titel: Die Grundbegriffe der Gegenwart. 1893 (in der 2. Aufl. ist leider das historische Material, auf dem der Hauptwerth des Buches beruht, gekürzt und zurückgedrängt).
- O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl. 1900 (geistreiche und anregende Betrachtungen über Probleme der Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Psychologie, Ethik und Aesthetik). Dazu: Gedanken und Thatsachen, I. Bd. 1899 (werthvolle Ergänzungen in Bezug auf erkenntnistheoretische, naturphilosophische und psychologische Probleme).
- O. Flügel: Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. 3. Aufl. 1893 (vom Standpunkte Herbart's).
- W. Windelband: Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. 1900, die im Gegensatz zu anderen chronologisch und biographisch gehaltenen Darstellungen eine Geschichte der Probleme und Begriffe gibt.

A. Die erkenntnistheoretischen Richtungen.

§ 15. Rationalismus, Empirismus und Criticismus (Transcendentalismus).

1. Wenn ich den Satz ausspreche: Leibniz ist ein Hauptvertreter der rationalistischen Denkrichtung, so habe ich damit einer Erkenntniss Ausdruck verliehen. Woher stammt sie und worauf stützt sie sich, da sie doch mehr sein will als ein bloss subjectives Meinen und Vermuthen oder als eine ganz willkürliche Behauptung? Zweifellos ist die Erfahrung, und zwar die geschichtliche Erfahrung,

an ihrer Gewinnung wesentlich theilhaftig. Ohne von Leibniz und seinen Werken, ohne von dem Rationalismus und seinen sonstigen Vertretern eine Kenntniss erhalten zu haben, aus blosser Uebersetzung oder geistiger Spontaneität heraus hätte ich jenen Satz nie bilden können. Aber andererseits wären die Schriften, die Berichte, aus denen ich geschöpft habe, todes und nichtssagendes Material gewesen, wenn nicht mein Verständniss, meine Deutung, Untersuchung und Vergleichung dazu getreten wären. Dasselbe Material würde dem Thiere, dem Wilden, dem Ungebildeten keine solche Bestimmung über Leibniz abgenöthigt haben. Es ist also bei dieser Erkenntniss, und wir dürfen, da ihre individuellen Züge bei unserer Betrachtung keine wesentliche Rolle gespielt haben, hinzufügen: bei jeder Erkenntniss dieser Art ein Doppelt theilhaftig. Ein empirischer Faktor, dem gegenüber wir uns receptiv verhalten, und ein rationaler Faktor, der unsere Selbstthätigkeit, unser Erfassen und Verarbeiten des gegebenen Stoffes repräsentirt, wirken in der Erkenntniss zusammen. Dann fragt sich, ob ein Werthunterschied zwischen diesen Faktoren besteht, ob der eine von ihnen als der fundamentale, primäre anzusehen ist.

2. Auf diese Frage antwortet der Rationalismus, dass das ausschlaggebende Moment bei der Erkenntniss das Denken sei. Unser Geist, unsere Vernunft, die gestaltende Kraft des Intellects mit seiner *a priori* vorhandenen Anlage, mit seinen Ideen und Grundsätzen macht eine Erkenntniss eigentlich erst zur Erkenntniss. Betrachtet man als ideale Aufgabe oder als letztes Ziel einer Erkenntniss, dass sie nothwendig und allgemeingiltig ist, wie das von den mathematischen Sätzen behauptet werden darf, so ist es leicht, die Unvollkommenheit und Minderwerthigkeit des empirischen Faktors darzuthun. Jede Erfahrung könnte anders sein als sie ist. Dass die Sonne am Morgen aufgeht, geschieht zwar regelmässig, aber das Gegentheil ist keine Undenkbarkeit, also die Behauptung des Sonnenaufgangs kein nothwendiges Urtheil. Auch ist jede solche empirische Feststellung nur von »comparativer Allgemeinheit«, wie Kant sagte, irgend eine neue Erfahrung kann sie beschränken oder modificiren. Soweit also Erkenntnisse von empirischen Faktoren abhängen, soweit ist das höchste Ziel aller Erkenntniss für sie unerreichbar. Nun gibt es aber ausserdem Gebiete des

Wissens und Forschens, auf denen die Erfahrung überhaupt keine Rolle spielt. Dazu gehört vor Allem die reine Mathematik. Ihre Sätze werden *a priori* entwickelt und bewiesen, und gerade sie zeichnen sich als rein rationale Erkenntnisse durch jene Prädikate der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit aus. Wenn also eine Wissenschaft möglich ist, die nur dem rationalen Faktor ihre Entstehung und Ausbildung verdankt und dabei der idealen Aufgabe aller Erkenntniss in befriedigendstem Maasse entsprechen kann, so muss offenbar der rationale Faktor vor dem empirischen, der ein derartiges Ziel nicht erreichen lässt, den Vorrang verdienen. Aber auch in den Erfahrungswissenschaften wird man das Beste und Wichtigste unserer Erkenntniss auf den rationalen Faktor zurückführen müssen. Nicht in dem Gegebensein und Vorgefundenwerden bestimmter Thatsachen, sondern in dem, was wir daraus machen, wie wir sie bearbeiten und durchdringen, liegt alle Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntniss begründet. Die blosse blinde, plumpe, starre Macht erlebter Inhalte pflegt, wo kein Denken sich ihrer leitend und verknüpfend annimmt, weder ein Untersuchen anzuregen noch ein Wissen zu entwickeln. Insbesondere aber sind die Realitäten, die wir auf dem Gebiete der äusseren und der inneren Erfahrung setzen und bestimmen, die Materie sowie die Seele, reine Gedankendinge. Das Wesen der Welt, die Ursachen des Geschehens, die Gesetze, die den Ablauf der Ereignisse beherrschen, sind nur auf rationalem Wege zu erfassen und auszudrücken.¹⁾

3. Schon im Alterthum hat der rationalistische Standpunkt eine entschiedene Vertretung gefunden. Typisch für die Vorsokratiker ist das Schelten auf die Sinne und der Preis des Denkens. Nicht nur die Eleaten, namentlich Parmenides (um 470 v. Chr.), haben der Vernunft allein die Fähigkeit zuertheilt, das Seiende zu erkennen, auch innerhalb der so sehr verschiedenen Richtung des Atomismus ist von Demokrit die rationale Erkenntniss für die echte, die sinnliche dagegen für die dunkle erklärt worden. Ferner sind Sokrates und Platon, die dem Begrifflich-Allgemeinen vor dem Empirisch-Konkreten einen hohen Vorrang zugestanden, als

1) In Folge der Beziehung zum *a priori* (= vor der Erfahrung, unabhängig von ihr) nennt man den Rationalismus auch Apriorismus.

Rationalisten anzusehen. Dasselbe gilt für Aristoteles, insofern er die Vernunft als das Organ der höchsten und unmittelbar gewissen Wahrheiten betrachtet. Seine Hauptentwicklung erfährt freilich der Rationalismus in der Neuzeit, wo er die Grundrichtung in der continentalen Philosophie des 17. und eines Theils des 18. Jahrh. ist. Hauptrepräsentanten sind Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolff. Das Vorbild der Mathematik wird hier bestimmend für die Gestaltung der Philosophie. Der rationale Faktor erlangt nicht nur die Herrschaft über die theoretischen Disciplinen, sondern wird auch in der Ethik als die höchste Autorität für das Leben und Handeln anerkannt. Alle rein empirische Weltauffassung ist nach Spinoza eine inadäquate Erkenntniss, der die adäquate der Vernunft gegenübergestellt wird. Ewige, allgemeingiltige, nothwendige Wahrheiten gibt es nach Leibniz nur im Sinne von *vérités de raison*, deren Grundsatz das *principe de la contradiction* (A ist nicht = non — A) ist. Dagegen sind von bloss zufälliger Geltung die *vérités de fait*, die nach dem Princip des zureichenden Grundes oder des Zweckes, dem Grundsatz *du meilleur* (Alles was ist und geschieht, hat einen Grund oder Zweck, warum es so und nicht anders ist und geschieht) beurtheilt werden müssen. Nach der Ausbildung von Kant's Kriticismus ist der eigentliche Rationalismus gänzlich zurückgetreten.

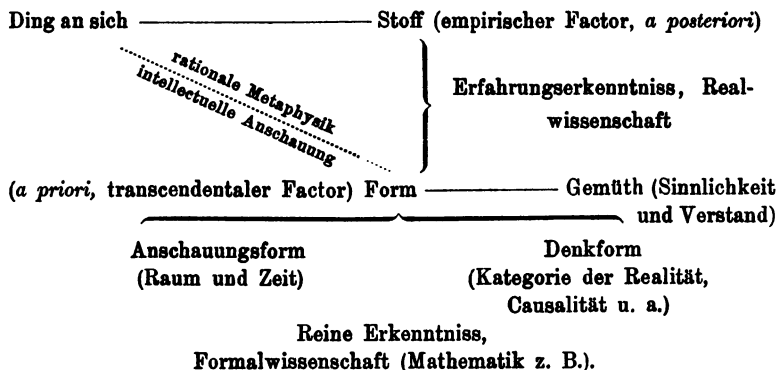
4. Auf die oben gestellte Frage ertheilt der Empirismus eine ganz andere Antwort. Für ihn unterliegt es keinem Zweifel, dass die Erfahrung das wichtigere und wesentlichere, das eigentlich grundlegende und primäre Moment ist. Denn — so etwa pflegt er diese Anschauung zu rechtfertigen — ohne Erfahrung gibt es überhaupt keine Erkenntniss. Allüberall hebt diese erst an, wenn ein empirischer Faktor vorliegt. Der kindliche Geist erwacht erst in und mit den Einwirkungen von Sinnesreizen. Zwar hat man von angeborenen Ideen und Einsichten geredet, die vor aller Erfahrung einen Grundstock gewisser und allgemeiner Erkenntnisse bilden sollen. Aber diese Annahme ist unhaltbar; der Geist ist vielmehr, wie die Beobachtung des entstehenden Bewusstseins lehrt, als eine *tabula rasa*, ein leeres Blatt zu betrachten, bevor die Erfahrung ihre Zeichen darauf einträgt. Sodann ist der empirische Faktor auch einziges Motiv eines Fortschritts in unserem Wissen: neue Erfahrung ist

die unerlässliche Bedingung für neue Erkenntniss (vgl. § 7, 5). Wollte man lediglich denkend weiterkommen, so bliebe man stets im Kreise des einmal gewonnenen und angeeigneten Materials. Denn die Bewegung des reinen Denkens steht unter der Herrschaft des Grundsatzes der Identität und vermag daher zwar allerlei Umformungen herbeizuführen, aber keine stoffliche, inhaltliche Aenderung aus sich heraus zu erzeugen. Nennt man mit Kant das Urtheil ein analytisches, welches in seinem Prädicat den Subjectsbegriff bloss erläutert, ganz oder theilweise dem Sinne nach wiederholt (z. B. alle Körper sind ausgedehnt), so tragen demnach die Operationen des reinen Denkens sämmtlich analytischen Character. Nur auf Grund der Erfahrung lässt sich ein synthetisches Urtheil bilden, das über den Subjectsbegriff hinausführt, etwas Neues hinzufügt (z. B. das Jahr 1762 ist Baumgarten's Todesjahr und J. G. Fichte's Geburtsjahr). Endlich lässt sich zeigen, dass alle unsere Begriffe, selbst die abstractesten und allgemeinsten, aus Erfahrungen hervorgegangen sind, und dass aller Inhalt unseres Denkens auf sie zurückgeführt werden kann. So ist, was wir Substanz nennen, nur eine regelmässige Coexistenz von empirisch gegebenen Eigenschaften, und die Causalität eine regelmässige Succession von Vorgängen, die wir wahrgenommen haben. Auch hat nur die unmittelbare Erfahrung unumstössliche Gewissheit, während das Denken in Irrthümer verstrickt, sofern man sich nicht genau an seinen empirischen Sinn hält und vor Vertauschungen heterogener Begriffe hütet.

5. Der Empirismus scheint im Alterthum zuerst bei den Sophisten (besonders Protagoras um 440 v. Chr.) und bei der sokratischen Schule der Kyrenaiker (deren Stifter Aristipp um 400 v. Chr.) vertreten worden zu sein. Später haben die Stoiker und die Epikureer die Wahrnehmung als die Grundlage alles Wissens bezeichnet. Doch fällt auch für diese philosophische Richtung die hauptsächliche Entwicklung in die Neuzeit. Die ganze englische Erkenntnistheorie des 17. und 18. Jahrh. pflegt man schlechthin der rationalistischen des Continents als die empiristische gegenüberzustellen. Bei Bacon freilich ebenso wie bei Hobbes trifft man neben solchen Tendenzen auch rationalistische Auffassungen an. Erst mit Locke, dem energischen Gegner der Lehre von den angeborenen Ideen, ist der Empirismus in voller Entschiedenheit zum

Durchbruch gelangt (vgl. § 5, 2). Wenn man als Kriterium der Apriorität die Allgemeingiltigkeit aufgestellt hatte, die solchen Ideen, wie der der Ursache oder Gottes zukomme, so zeigt Locke, dass diese allgemeine Geltung gar nicht besteht. Die einzigen Quellen der Erkenntniss sind die äussere und die innere Erfahrung, aus der sich alle unsere Ideen ableiten lassen. Seinen Standpunkt consequent durchzuführen, waren die Nachfolger bemüht. Berkeley beseitigte den Begriff einer materiellen Substanz, der noch bei Locke als ein Gedankending Anerkennung gefunden hatte, indem er sie in eine blosse constante Verbindung von Empfindungen auflöste. Daneben bestritt er die Annahme von abstracten Vorstellungen, an der Locke ebenfalls noch festgehalten hatte, und setzte bestimmte Einzelerfahrungen an deren Stelle. Noch einen Schritt weiter ging Hume, der auch den Begriff einer geistigen Substanz, einer seelischen Realität als Trägerin der inneren Erfahrung aufhob und ein empirisches Zusammen von psychischen Zuständen, ein »Bündel von Perceptionen« als Inhalt des Ichbegriffs aufwies. Den Glauben an eine nothwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung erklärte er psychologisch durch die Macht der Gewohnheit, die uns bei häufiger Succession zweier Vorgänge a und b gemäss dem Gesetz der Ideenassociation die Erwartung von b aufnöthige, wenn a eintrete. Zu einem principiellen Abschluss wurde dieser Empirismus durch John Stuart Mill gebracht, nach dem sogar die mathematische Erkenntniss aus der Erfahrung abgeleitet werden kann. In der Gegenwart sind derartige Ansichten gleichfalls in Geltung und verbinden sich in der Regel mit dem weiter unten zu schildernden Wirklichkeitsstandpunkt. — Zum Sensualismus wird der Empirismus bei Condillac (*Traité des sensations* 1754), der nur eine Quelle aller Erkenntniss, die Sinneswahrnehmung, annimmt und somit von einer daneben bestehenden Selbstwahrnehmung absieht.

6. Eine dritte Antwort auf die Frage nach der Herkunft der Erkenntniss verdanken wir dem Criticismus. Diese von Kant begründete Richtung vermittelt zwischen dem Empirismus und dem Rationalismus, indem sie das relative Recht beider anerkennt und über eine äusserliche Verknüpfung ihrer Principien zu einer neuen Theorie sich erhebt. Die Grundzüge derselben lassen sich an der Hand des folgenden Schemas leicht übersehen:



Aus diesem Schema ergibt sich zunächst, dass nach Kant an jeder auf die Wirklichkeit bezüglichen Erkenntniss zwei Factoren theilhaft sind, ein empirischer, der Stoff genannt wird, mit den Empfindungen zusammenfällt und *a posteriori* gegeben ist, und ein transcedentaler, die Form, die *a priori* besteht. Jener stammt von Gegenständen (»Ding an sich«), die unsere Sinnlichkeit, den äusseren oder inneren Sinn, afficiren, diese aus unserem Erkenntnissvermögen (»Gemüth«), das in Sinnlichkeit und Verstand zerfällt und demnach auch zwei Arten von Formen, Anschauungsformen (Raum und Zeit) und Denkformen (12 Kategorien) bereitstellt. Auf das Zusammenwirken dieser Formen gründet sich alle »reine«, d. h. von empirischen Factoren freie Erkenntniss, die in der Mathematik, in der theoretischen Naturwissenschaft, auch wohl in der Logik und Erkenntnissstheorie, d. h. in allen Formalwissenschaften nach neuerer Ausdrucksweise geübt wird. Von Dingen an sich dagegen gibt es keine unmittelbare Erkenntniss aus blosser Vernunft, also keine rationale Metaphysik. Eine solche wäre nur möglich, wenn wir über eine intellectuelle Anschauung verfügten, d. h. wenn der Verstand ohne das Mittelglied der Sinnlichkeit von Gegenständen erfahren könnte. Statt dessen sind wir bei aller auf diese gerichteten Erkenntniss stets auf »Erscheinungen«, d. h. auf den in Raum und Zeit gegebenen Stoff angewiesen. Was jenseits aller möglichen Erfahrung liegt, das Transcedente, ist also niemals so, wie es an sich ist, zu erfassen. Unsere Erkenntniss ist auf Immanentes, auf das in die Grenzen möglicher Erfahrung Gebannte eingeschränkt. Der Empirismus ist

daher im Recht, soweit er für alle Einsicht in die Wirklichkeit einen empirischen Factor unerlässlich findet. Aber auch der Rationalismus ist im Recht, wenn er die Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit mathematischer oder anderer Wahrheiten auf Factoren *a priori* zurückführt. Doch bedarf der Begriff des empirischen Factors einer Veränderung, der sich zugleich auf den des rationalen erstreckt. Nicht nur der Verstand, sondern auch die Sinnlichkeit enthält und liefert Elemente *a priori*. Darum wird das Empirische von Kant auf die räumlich und zeitlich noch nicht geordnete »Empfindung« beschränkt und ein umfassenderer transcendentaler Factor für den rationalen eingesetzt (vgl. § 4, 4; 5, 4).

7. Die Grundzüge des Kriticismus werden auch jetzt noch festgehalten. So formulirt z. B. Liebmann den »Kerngedanken« desselben dahin, »dass der Mensch Alles schlechthin nur in dem Medium des menschlichen Bewusstseins erkennt, dass mithin auch alle Philosophie, wie überhaupt alle Wissenschaft, sich immer nur innerhalb der Sphäre menschlicher Gedanken und menschlicher Vorstellungen bewegen kann und diese Sphäre niemals und unter keinen Umständen zu überschreiten vermag.« Auch als Transcendentalismus oder als Transcendentalphilosophie wird der Kriticismus in diesem Sinne bezeichnet. In etwas anderer Richtung bekennt sich Windelband zum Kriticismus, wenn er der genetischen die kritische Methode entgegensetzt und von dieser erklärt, dass sie die Aufgabe habe, die Geltung der Axiome, der allgemeinsten Voraussetzungen von Wissenschaft, Moral und ästhetischer Beurtheilung darzuthun. Diese Geltung lasse sich nur teleologisch erweisen, indem gezeigt werde, dass nur bei solcher Annahme gewisse Ideale auf den genannten Gebieten erreichbar seien. Die genetische Methode ist aber im Wesentlichen die vom Empirismus empfohlene und durchgeführte. So betont auch K. Lasswitz, dass die Erkenntniss im Sinne des Kriticismus nicht etwa ein subjectiver Vorgang sei, der sich bloss im Bewusstsein des einzelnen Menschen abspiele, sondern vielmehr »die gesetzliche Grundlage dessen, was allen Einzelwesen gemeinsam ist, d. h. die Bedingung aller Gestaltung der Erfahrung.« »Sinnlichkeit und Verstand bestimmen Beschaffenheit und Ordnung der Dinge«. Und wenn früher Schelling und Schopenhauer den erkenntnisstheoretischen Grundsatz aussprachen, dass Subject und

Object Wechselbegriffe seien und kein Object ohne ein Subject gedacht werden könne, so gaben sie damit ebenfalls einer criticistischen, transcendentalphilosophischen Ueberzeugung einen kurzen, zusammenfassenden Ausdruck. Dieser fundamentale Gedanke beherrscht in mannichfaltigen Variationen die gesammte moderne Erkenntnisstheorie, sofern sie nicht einen rein empiristischen Character trägt.

8. Fragen wir am Schluss dieser Uebersicht, welche von den streitenden Parteien Recht habe! Da ergibt sich zunächst, dass der Empirismus eine ganz andere Problemstellung zum Ausgangspunkt nimmt, als der Rationalismus und der Criticismus. Dort soll im Geiste einer geschichtlichen, psychologischen, genetischen Betrachtung gezeigt werden, wie unsere Erkenntnis thatsächlich entstanden ist und sich entwickelt. Ursprung bedeutet also für den Empirismus soviel als: zeitlich erster Character einer werdenden Erkenntnis. Rationalismus und Criticismus dagegen bemühen sich um eine Analyse des fertigen, gegebenen, gewordenen Wissens und verstehen demgemäss unter Ursprung das logisch Primäre, die für erreichte oder erreicht gedachte Erkenntnis geltenden Voraussetzungen. Aus dieser Unterscheidung von an sich gleich berechtigten Aufgaben¹⁾ geht sofort hervor, dass der Gegensatz der besprochenen Richtungen im Princip nur ein scheinbarer ist, dass sie vielmehr sehr wohl neben einander bestehen können, und dass auch der Criticismus die besondere historische Untersuchung des Erkenntnisprocesses weder überflüssig noch unmöglich gemacht hat. Die entscheidende Bedeutung der Erfahrung in diesem Entwicklungsgange hat der Empirismus mit unbestreitbarem Rechte hervorgehoben. Gewiss hebt alle Erkenntnis mit der Erfahrung an, gewiss sind bei der Bildung unserer Begriffe empirische Factoren durchweg theilhaftig gewesen, gewiss wirken diese zugleich auf den

¹⁾ Göring hat gegen diese von Riehl betonte Unterscheidung polemisiert. Es sei darum zur Verdeutlichung bemerkt, dass der Chemiker, der einen gegebenen Stoff analysirt, in der gleichen Lage ist, wie der Rationalist bezw. Criticist. Wie und woher die Elemente, die er darin findet, in die Verbindung hineingekommen sind, vermag er nicht anzugeben. Diese thatsächliche Entstehung einer Verbindung kann aber, wie z. B. für den Geologen, von Interesse sein, und deren Schilderung gleicht der Thätigkeit des Empiristen.

Fortschritt unseres Wissens beständig ergänzend, verallgemeinernd und modificirend ein. Aber die Schilderung der thatsächlichen, im Seelenleben des Erkennenden sich vollziehenden Akte und Aenderungen ist eine psychologische, keine erkenntnistheoretische Aufgabe, und es darf dabei nicht vergessen werden, geistige Anlagen, angeborene und erworbene Dispositionen heranzuziehen und zu verwerthen. Wenn der Empirismus jedoch auch für das fertige Wissen die übertragende oder gar ausschliessliche Bedeutung des darin etwa enthaltenen empirischen Factors darthut, so ist ihm dies bisher nicht gelungen und wird ihm aller Voraussicht nach auch nicht gelingen. Der Rationalismus bleibt dem gegenüber in Recht, wenn er an der erreichten Erkenntniss das rationale Moment in den Vordergrund stellt, wenn er die Erfahrung für die Formalwissenschaften als logische Bedingung ablehnt, Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit in einem von der Erfahrung unabhängigen Factor begründet sieht und Realitäten nur mit Hilfe des Denkens gesetzt und bestimmt werden lässt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist der Criticismus nichts anderes als ein verbesserter und eingeschränkter Rationalismus, der namentlich die Unersetzlichkeit und Unentbehrlichkeit der Erfahrung für alle Wirklichkeitserkenntniss betont, damit die rationale Metaphysik aufhebt und zugleich nicht nur dem Verstande, sondern auch der Sinnlichkeit *a priori* gegebene, d. h. unabhängig von der Erfahrung (obgleich nicht vor ihr) wirksame » Formen « zuteilt.

9. Bei dieser Auffassung kann ein Kampf der Richtungen offenbar nur entstehen, wenn sie ihre eigentlichen Aufgaben verkennen und sich auf den Boden der anderen begeben, oder wenn sie ihr besonderes Problem für das einzig mögliche halten und jede andere Fragestellung ablehnen. In der That hat der Rationalismus durch seine Lehre von den angeborenen Ideen und Grundsätzen sich in die historisch-psychologische Untersuchung eingemischt und eine Abwehr von Seiten des Empirismus herausgefordert. Selbst der kantische Criticismus ist nicht frei von dieser Verfehlung seines besonderen Ziels, wenn er die Anschauungs- und Denkformen im Gemüth bereit liegen lässt und wiederholt seinen Ausführungen eine psychologische Färbung und Richtung gibt. Andererseits hat der Empirismus nicht selten gemeint, seine Fragestellung und Lösung für die

allein mögliche oder berechnete halten zu sollen und dadurch der rationalistischen bzw. kritizistischen Denkweise natürlichen Anlass geboten, ihn in seine Schranken zurückzuweisen. Von hier aus begreift es sich, dass der Empirismus seinerseits Probleme behandelt hat, die seiner Kompetenz von vorn herein entzogen waren, dass er die Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit bestimmter, etwa der mathematischen, Wahrheiten gänzlich geläugnet oder vergebliche Anstrengungen gemacht hat, sie von seinen Principien aus zu erklären, und dass ihm alle Realität als ein illegitimes Product einer speculativen Phantasie erschienen ist, die in ernsthafter Wissenschaft nicht mitreden dürfe. Der Streit zwischen den Richtungen hört auf, sobald man derartige Grenzüberschreitungen vermeidet und zum klaren Bewusstsein seiner eigenthümlichen Aufgaben gelangt. Und erkenntnistheoretisch wird der Transcendentalismus als gereinigter und gemässiger Rationalismus bei allen Wandlungen im Einzelnen die massgebende Auffassung sein und bleiben.

Litteratur:

C. Göring: System der kritischen Philosophie. 2 Bde. 1874—1875 (unvollendet, der Verf. vereinigt empiristische und kritizistische Tendenzen).

Anmerkung. Unter Rationalismus versteht man im weiteren Sinne die ausschliessliche Anerkennung des von der Vernunft Zugelassenen oder mit dem Verstande Bewiesenen. Wer an den Dogmen einer kirchlichen Gemeinschaft eine Kritik übt, deren einziger Massstab die Vernünftigkeit, die Demonstrirbarkeit ist, wird in dieser Bedeutung des Wortes Rationalist genannt. Als *Supranaturalismus* oder *Irrationalismus* bezeichnet man die im Gegensatz dazu stehende Annahme übervernünftiger, von dem natürlichen Lichte des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht aufzuklärender Realitäten vermöge einer besonderen Function, die man Glauben oder Ahnung oder Intuition nennt, oder einer gleichfalls über unser Verstehen erhabenen Erkenntnisquelle, der Offenbarung.

§ 16. Dogmatismus, Skepticismus, Positivismus und Kriticismus.

1. Eine zweite grosse principielle Frage, die aller Erkenntniss gegenüber aufgeworfen wird, ist die ihrer Geltung. Wenn wir Sätze, wie: Wasserstoff hat das Atomgewicht 1; im Jahre 1788 erschien Kant's Kritik der praktischen Vernunft; die Seele ist ein einfaches, unvergängliches Wesen; über das Moralische entscheidet nur die Gesinnung — vergleichen, so lässt sich aus ihrer kategorischen Form gar nicht ersehen, ob sie sämtlich auf gleicher Stufe der Geltung stehen oder überhaupt nur einige von ihnen den Titel von Erkenntnissen verdienen. Schon im vorigen § 15 lernten wir als höchste Stufe, als idealen Character einer Erkenntniss betrachten, dass sie allgemeingiltig und nothwendig ist. Aber dort handelte es sich nur um die Frage, welcher der beiden Factoren, der apriorische oder der aposteriorische, für die Erreichung dieses letzten Ziels in Anspruch zu nehmen sei. Hier dagegen soll die Geltung schlechthin zum Problem werden. Inwieweit, d. h. innerhalb welcher Grenzen lässt sich eine Erkenntniss gewinnen und ist sie überhaupt erreichbar? Besteht ein Zusammenhang zwischen den Gebieten, auf denen wir uns erkennend bethätigen, und der Geltung, die wir für unsere Erkenntniss dabei erlangen können? Dürfen wir annehmen, dass unser forschender Geist die Wahrheit finden kann, oder ist sie für uns ein Bild von Saïs, ewig verschleiert, dem Zweifel preisgegeben? Trifft das geistreiche Gemälde von Sascha Schneider, das uns den Kampf um die Wahrheit schildert und dabei diese selbst als eine in Wolken gehüllte Frauengestalt vorführt, die nur um so dichter verdeckt wird, je mehr und je länger bereits um sie gestritten, nach Erschliessung ihres geheimen Wesens gestrebt wurde, das Richtige? Die grundlegende Bedeutung derartiger Fragen macht es begreiflich, dass sie geradezu auch das Problem einer Erkenntnisstheorie als Wissenschaft aufrollen, deren Recht und Sinn mit der, wenn auch begrenzten Möglichkeit einer Erkenntniss, ihres Gegenstandes, steht und fällt.

2. Der Name *δογματικοί*, Dogmatiker, begegnet uns schon in der griechischen Philosophie, indem die Skeptiker alle Philosophen, die die Richtigkeit gewisser Ansichten vertraten, mochten sie nun auf dem Gebiet der Logik, der Physik oder der Ethik behauptet werden,

mit diesem Namen belegten. Eine speciellere erkenntnistheoretische Bedeutung erhielt er sodann durch Kant, der als dogmatisch eine Lehre bezeichnet, die einer erkenntnistheoretischen Voruntersuchung über den Grad der Gewissheit oder die Grenzen der Giltigkeit ihrer Annahmen entbehrt. In diesem allgemeinen Sinne dogmatisch ist freilich auch jede einzelwissenschaftliche Untersuchung. Man pflegt hier nur eine speciellere, gewissermassen technische Kritik zu verlangen, die uns z. B. über die Wahrscheinlichkeit eines historischen Ergebnisses oder über die Fehlergrenzen einer experimentellen Beobachtungsreihe belehrt. Von der erkenntnistheoretischen Prüfung kann hier abgesehen werden, weil sie ein- für allemal durch allgemeine Ueberlegungen für den Umkreis der Einzelwissenschaften geleistet sein kann, und weil da, wo sich die Forschung innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung bewegt, besondere Schwierigkeiten erkenntnistheoretischer Art kaum aufzutreten Gelegenheit haben. Darum pflegt man von einem Dogmatismus nur in der Philosophie zu reden und insbesondere die Richtungen darunter zu befassen, welche eine Grenzlinie zwischen Erfahrungserkenntnis und Angaben über transcendente Objecte nicht zu ziehen für nöthig halten. Für den Dogmatismus gibt es daher überhaupt keine Grenzen des Wissens. Er ist die unbesonnenste und zugleich stolzeste, die positivste und zugleich naivste Auffassung von der Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens. Daher verbindet er sich auch vorzugsweise mit dem Rationalismus und lässt die Grenzen des Erkennens mit denen des Denkens zusammenfallen. So finden wir gerade unter den Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts die typischen Dogmatiker. Der consequenteste von ihnen allen ist Spinoza, der sich jede erkenntnistheoretische Rechtfertigung seines deductiven Verfahrens spart und gleich mit einer ganzen Anzahl von Definitionen und Axiomen von grösster Tragweite auf den Plan tritt.

3. Ein Dogmatismus im specifischen Sinne des Wortes lässt sich auch schon im Alterthum antreffen, denn Platon und Aristoteles haben ebenso wenig wie die Rationalisten des 17. Jahrhunderts Metaphysik und Wissenschaft principiell von einander geschieden. Aber hier war der Dogmatismus durch den Mangel einzelwissenschaftlicher Forschung bedingt. Noch hob sich nicht die Allgemeingiltigkeit einer Aussage über Erfahrbares von den mehr oder weniger

unsicheren Vermuthungen über das Transcendente ab. Auf das Problem der Grenzen der Erkenntniss ist man deshalb auch erst gestossen, als man die bunten und widersprechenden Versuche einer Metaphysik dem stetigen, Anerkennung erzwingenden Fortschritt mathematischer und naturwissenschaftlicher Untersuchung gegenüberzustellen in der Lage war. Auch der Empirismus trägt zunächst dogmatische Züge, indem er ohne tiefere Prüfung aus der Bestimmung der Erfahrung als einziger Quelle unserer Erkenntniss die Forderung ihrer Beschränkung auf das Erfahrbare ableitet oder gar mit gleicher Unbefangenheit wie der Rationalismus die Grenzen zwischen dem Immanenten und Transcendenten verwischt. Noch bei Locke sehen wir diese Unklarheit über die Competenz des Empirismus sich deutlich geltend machen. Erst bei Hume bricht sich die Ueberzeugung Bahn, dass wissenschaftliche Aussagen und metaphysische Ansichten überhaupt nicht auf eine Stufe mit einander gestellt werden dürfen, und dass der Empirismus zugleich den Positivismus als seine natürliche Ergänzung fordert. Nach der umfassenden Kritik der dogmatischen Richtung durch Kant ist ein eigentlicher Dogmatismus nicht mehr aufgetreten, wenn man von den Materialisten des 19. Jahrh. absieht, die in der Erkenntnistheorie instinctiv ihre grösste Feindin erblicken und sie daher für gänzlich überflüssig erklären. So darf dem Dogmatismus als pseudo-erkenntnistheoretischer Richtung nur noch eine historische Bedeutung beigelegt werden.

4. Im Gegensatz zu den Dogmatikern nannten sich die Skeptiker (von *σκέπτεσθαι* überlegen) auch *ἐφεπτικοί* (Zurückhaltende sc. mit dem Urtheil) und *ἀπορητικοί* (Zweifelnde) und hiess man sie *consideratores* und *quaesitores*, die über den Zustand des Fragens und Abwägens nie hinauskommen. Kennt der Dogmatismus keine Grenzen des Wissens, so bestehen dagegen für den Skepticismus keine Grenzen des Nichtwissens. Der absolute Skepticismus behauptet, nichts behaupten zu können, und kann deshalb nicht einmal mit Sokrates sagen, er wisse, dass er nichts wisse, weil alles Wissen ihm als eine unberechtigte Anmassung erscheint. Unter den mancherlei Gründen, die der Skepticismus für seinen Standpunkt beigebracht hat, ragen zwei hervor, ein relativistischer und ein subjectivistischer. Nach jenem ist alle unsere Erkenntniss relativ, d. h. abhängig von den zufälligen einzelnen Umständen, unter denen sie

stattfand, und daher, wenn überhaupt, nur für bestimmte Orte oder Zeiten oder sonstige Verhältnisse giltig. Der Subjectivismus betont die Betheiligung des erkennenden Subjects an dem Zustandekommen jeder Erkenntniss. Was ich finde und behaupte, braucht nicht auch ein Anderer anzuerkennen, die Wahrheit ist daher eine ganz individuelle Angelegenheit. Daneben wird noch auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die den Hauptquellen aller Erkenntniss, der Wahrnehmung und dem Denken anhaften. Die Schwäche und Unvollkommenheit der Sinne macht eine zuverlässige Wahrnehmung unmöglich. Will man sich aber auf das Denken stützen, so geräth man in eine endlose Reihe von Voraussetzungen hinein, die nur mit einer willkürlichen Behauptung oder Annahme abgebrochen werden kann. So lässt sich zu jedem Satze sein conträres oder contradictorisches Gegentheil aussprechen.

5. Ihre glänzendste Entwicklung hat diese Denkrichtung im Alterthum gefunden. Es hängt das einerseits mit der durch die öffentlichen Zustände begünstigten Neigung zu dialektischen Künsten, andererseits damit zusammen, dass eine wissenschaftliche Forschung im strengeren Sinne des Wortes den Skepticismus noch nicht zu einem erfolglosen Spiel herabdrückte. Schon bei den Sophisten scheinen sich Relativismus und Subjectivismus einzustellen. Protagoras verkündet: aller Dinge Maass ist der Mensch, der seienden, dass sie sind, und der nicht seienden, dass sie nicht sind. Gorgias (um 430) hat drei Thesen zu beweisen versucht: dass nichts sei, dass, wenn etwas wäre, es sich nicht erkennen liesse, und dass, selbst wenn es erkennbar wäre, eine Mittheilung der Erkenntniss unmöglich wäre. Aber vielleicht waren diese Behauptungen mehr polemischer oder gar positivistischer Natur. Eine eigentliche skeptische Schule tritt erst seit dem 4. Jahrh. auf. Pyrrhon (um 320) begründet die sog. ältere oder pyrrhonische Skepsis, indem er die Unzugänglichkeit (*ἀκαταληψία*) der Dinge für unsere Erkenntniss behauptet und als die sich daraus ergebende Aufgabe die Zurückhaltung (*ἐποχή*) im Urtheil betrachtet. Nur dann könne man sich die volle Gemüthsruhe (*ἀταραξία*) bewahren (vgl. § 9, 4). Timon (um 290) hat sich in Spottgedichten (*Σilloi*, daher Sillograph genannt) gegen die Philosophen gewandt, die eine Erkenntniss erlangt zu haben behaupteten. Weniger radical verfuhr man in der

academischen oder mittleren Skepsis, die in die platonische Academie durch Arkesilaus (um 275) eingeführt wurde. Zwar kann man nach ihm nichts wissen, aber Wahrscheinlichkeit wenigstens ist erreichbar. Der Hauptvertreter dieser Anschauung war Karneades (213—129), der ein Kriterium der Wahrheit ebenso wie die Möglichkeit einer Beweisführung bestreitet und dafür drei Grade der Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*) unterscheidet: eine von selbst einleuchtende, einer Vorstellung für sich selbst zukommende; eine zugleich auf der Widerspruchslosigkeit mit anderen Vorstellungen beruhende und eine dazu noch durch eine vollständige (wohl empirisch zu denkende) Prüfung bewährte Wahrscheinlichkeit. Die dritte und letzte skeptische Schule, die jüngere genannt, ist eine Erneuerung der pyrrhonischen und wird von Aenesidemus (1. Jahrh. v. Chr.) gestiftet, der zehn Gründe (*τρόποι*) für den skeptischen Standpunkt formulirte. Agrippa (1. Jahrh. n. Chr.) stellte fünf derartige Gründe auf, die später auf zwei reduziert wurden. Der Hauptschriftsteller der ganzen Richtung im Alterthum ist der Arzt Sextus Empiricus (2. Jahrh. n. Chr.), dessen Werke¹⁾ die wichtigste Grundlage für unsere Kenntniss des antiken Skepticismus bilden.

6. In der Neuzeit findet sich der Skepticismus fast ausschliesslich bei französischen Philosophen. Da haben wir Montaigne († 1592), der den Relativismus insbesondere auch für die Moral geltend machte, ferner Charron und Bayle, die beide durch die skeptische Bestreitung jeder Gewissheit auf dem Gebiete theoretischer Erkenntniss für den religiösen Glauben Raum zu gewinnen suchten. Seitdem ist von theologischer Seite vielfach versucht worden, den Unterschied zwischen wissenschaftlicher Erkenntniss und religiösem Glauben aufzuheben oder wenigstens diejenigen Punkte innerhalb einer wissenschaftlichen Anschauung, die sich mit traditionellen Religionsvorstellungen nicht in Einklang bringen lassen, als zweifelhaft und bestreitbar nachzuweisen. Wenn man ferner Hume seinen eigenen Ausführungen gemäss als Skeptiker bezeichnet, so darf man

1) *Πυρρωνεῖοι ὑποτυπώσεις* (Pyrrhoneae institutiones) und *Πρὸς μαθηματικούς* (Contra mathematicos), worunter fünf Bücher »gegen die Dogmatiker« gerichtet sind.

nicht übersehen, dass sich seine Skepsis nur gegen die eigentlichen Vernunftkenntnisse richtet, dass er dagegen die Thatfachen des Lebens und der Erfahrung in ihrer Ueberzeugungskraft durchaus nicht abzuschwächen unternimmt. Im Jahre 1792 erschien der » *Aenesidemus* «, als dessen Verfasser sich später G. E. Schulze († 1833) erwies. Der in dieser Schrift vertretene Skepticismus wendet sich nur gegen die kritische Philosophie von Kant und von C. L. Reinhold und hat eine weitere Ausbildung nicht erfahren. So ist der Skepticismus als erkenntnistheoretische Richtung ausgestorben, und nur noch zu bestimmten Zwecken oder gelegentlich bedient man sich seines Verfahrens, um zu verhüten, dass gar zu dogmatisch gedacht werde oder dass die Bäume der Erkenntnis in den Himmel wachsen.

7. Unzweifelhaft ist ein consequenter Skepticismus nur dann durchführbar, wenn man sich überhaupt eines Urtheils oder einer Behauptung enthält. Denn auch die Ansicht, dass man nichts wissen könne, und ihre Begründung ist im Sinne einer radicalen Skepsis eine dogmatische zu nennen. Wer nichts für beweisbar hält, kann auch nicht beweisen wollen, dass man nichts zu wissen im Stande sei. Der Skepticismus hebt sich daher als absoluter Standpunkt selbst auf. Dagegen kann er — und das ist sein unbestreitbarer Vorzug vor dem Dogmatismus — als Methode einen bedeutenden Werth für alle wissenschaftliche Untersuchung beanspruchen. Denn nicht jeder Einfall oder jede zufällige Beobachtung trägt schon die Gewähr in sich, ein bleibendes oder allgemeingiltiges Ergebniss der Forschung zu sein. Daher ist der akademische Zweifel, wie sich Hume ausdrückte, die nothwendige Begleitung eines unbestechlichen Wahrheitseifers. Er führt zu vielseitiger Variation der Bedingungen, zu wiederholten Ueberlegungen, zu unausgesetzter Prüfung. So bildet der Skepticismus eine wichtige Disciplin für jeden Forscher. Insbesondere werden sich diese methodischen Vortheile des skeptischen Verhaltens in einer Metaphysik fruchtbar erweisen, indem sie das Gewicht der Gründe abschätzen lehren und damit zugleich die Begriffe und Anschauungen innerhalb dieses Gebietes auf ihren wahren Werth zurückführen lassen. Endlich aber lässt sich der Unterschied zwischen einer theoretischen Annahme und einem praktischen Einsehen für die Richtigkeit oder Wahrheit seiner Behauptungen durch

den Skepticismus am zweckmässigsten einleuchtend machen. Dass alle theoretische Gewissheit im letzten Grunde nicht unbezweifelbar ist und dass daher der eigentliche Schwerpunkt aller unserer Ueberzeugungen in der Sphäre des Wollens und Handelns zu suchen ist, diese Einsicht ist durch eine skeptische Betrachtung in verhältnissmässig einfacher Form zu erwecken.

8. Sind Dogmatismus und Skepticismus diametral entgegengesetzte, so sind Positivismus und Kriticismus nächstverwandte Richtungen. Beide sind einig in der Behauptung von Grenzen für das Wissen und für das Nichtwissen, und beide halten sich bei dieser Grenzbestimmung an die Thatsache der Wissenschaft. Nicht Wissen zu schaffen oder möglich zu machen, sondern gegebene Erkenntniss zu begreifen und die Frage nach der Geltung durch genauere Bestimmung des Gebiets, auf dem sie besteht, zu beantworten — das ist die bescheidenere, aber zugleich besonnenere Auffassung der neuen Richtungen. Sie nehmen also beide eine vermittelnde Haltung ein. Die charakteristischen Merkmale des Positivismus ergeben sich aus seiner Stellung zu den Einzelwissenschaften. Ein Wissen besteht nach ihm in genau der Art und dem Umfange, wie die »positiven« Wissenschaften, Mathematik, Physik u. dergl., es ausgebildet haben und vertreten. Damit ist für die Philosophie auf eine besondere Methode, ja auf ein eigenthümliches Gebiet Verzicht geleistet. Ihre einzige Aufgabe ist, die Einzelwissenschaften zu fördern und, was als Vorbedingung dafür gelten darf, zu verstehen, in ihren Aufbau und Zusammenhang, in ihr Verfahren und Ziel einen Einblick zu gewinnen. Organisation des wissenschaftlichen Betriebs könnte man kurz diese Bestimmung der Philosophie nennen. So wird die Philosophie wissenschaftlich und die Wissenschaft philosophisch, die Zersplitterung unschädlich gemacht und das Allgemeine in den Dienst des Besonderen gestellt.

9. Es ist begreiflich, dass sich der Positivismus im engeren Sinne nur zu einer Zeit entwickeln konnte, wo die Trennung der Philosophie von den Einzelwissenschaften vollzogen war. In Frankreich und England finden wir seine Vorbereitung im 18. Jahrh. Der grosse Mathematiker d'Alembert, der Geschichtsphilosoph Turgot bezeichnen dort den Beginn einer positivistischen Denkweise. In das 19. Jahrh. leitet hinüber der geistreiche Schüler

d'Alembert's und Lehrer Comte's, der Sozialist Saint-Simon, der bereits gewisse Grundgedanken des positivistischen Systems verkündete. Zur vollständigen Ausgestaltung dieses Systems ist es aber erst bei Auguste Comte (1798—1857) gekommen, der nicht nur die alte Idee der Encyklopädisten, dass man die Wissenschaften einheitlich zusammenfassen müsse, mit einem schon von seinen Vorgängern aufgestellten Gesetz der drei Stadien des erkennenden Geistes verband, sondern auch durch die Begründung der Sociologie im Geiste einer exacten Disciplin den principiellen Abschluss in dem System der Wissenschaften herbeizuführen suchte. Als fundamentale Wissenschaften, die alle anderen begründen, erscheinen Comte Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Sociologie, in denen der positive Geist um so mehr zur Herrschaft gelangt ist, je tiefer sie in der hier aufgestellten Stufenreihe stehen. Die theologische, d. h. animistische, anthropomorphistische Phase des Erkennens, die hinter allen Erscheinungen menschenähnliche Wesen, Götter sieht, geht durch die Vermittlung des metaphysischen Stadiums, das abstracte Ursachen und Kräfte, wie Lebenskraft oder Seele annimmt, in das positive über, in dem man sich damit begnügt, Gesetze zu finden, und alle Speculation über das Wesen der Dinge und die letzten Principien aufgibt. Die Philosophie hat nach dieser Auffassung nur die formale Aufgabe einer Beförderung der allgemeinen Herrschaft des positiven Geistes in allen Wissenschaften (vgl. § 4, 6; 12, 5). Der bedeutendste Anhänger Comte's war Littré (A. C. et la philosophie positive, 3. éd. 1877) in Frankreich, G. H. Lewes in England, der sich jedoch später von dem strengen Positivismus entfernte.

10. Der Tendenz nach ist eine positivistische Denkweise in England seit Fr. Bacon vorhanden. Die Wissenschaften zu organisiren, durch eine zweckmässige Forschungsmethode und ein umfassendes, ihre Aufgaben vollständig darstellendes System ihren Betrieb zu fördern ist das offenbare Ziel seiner Bemühungen. Aber auf eine selbständige Untersuchung des Erkenntnisvermögens und eine Kritik seiner Leistungen haben Locke, Berkeley und vor Allen Hume nicht verzichtet. Man kann den letztgenannten Denker darum nur insofern einen Positivisten nennen, als er jeder Transcendenz entgegentritt. Darin liegt jedoch vielmehr ein Hinweis auf

seinen Wirklichkeitsstandpunkt, als auf einen Positivismus in unserem Sinne. Dieser ist viel eher durch J. St. Mill (A. Comte and Positivisme, 2. ed. 1866, deutsch 1874), den Freund und Verehrer Comte's, vertreten worden, dessen Logik in erster Linie eine wissenschaftliche Methodenlehre sein will (vgl. § 6, 4). Auch Spencer, dessen System der Wissenschaften demjenigen von Comte verwandt ist und dessen Agnosticismus gegen eine positive Metaphysik die Unerkennbarkeit des Absoluten geltend macht, ist nur mit Vorbehalt für den Positivismus zu reklamieren. Denn sein »System der synthetischen Philosophie« und darunter namentlich der erste, die Principienlehre enthaltende Theil (*First Principles* 6. ed. 1899, deutsch von Carus, 1901) trägt so entschieden die Züge einer die Einzelwissenschaften überragenden, begründenden und ergänzenden Philosophie an sich, dass von einem Aufgehen in die positiven Disciplinen, von blosser Organisation nicht gut gesprochen werden kann. Das gleiche gilt für verwandte Strömungen in Deutschland. Der »Empiriocriticismus« von Rich. Avenarius († 1896), die »Wirklichkeitsphilosophie« von E. Dühring, der »Positivismus« von Laas, der »Criticismus« von Riehl, die »immanente Philosophie« von Schuppe, Kaufmann u. A., der »Neukantianismus« von Cohen, Natorp, Lasswitz u. A. — alle diese dem Positivismus hinsichtlich der Frage nach dem Recht einer Metaphysik als Wissenschaft nahestehenden Richtungen scheiden sich doch insofern erheblich von seiner eigentlichen, in Comte ausgeprägten Anschauungsweise, als sie der Philosophie eine besondere, von den Einzelwissenschaften verschiedene Aufgabe zuweisen und diese vornehmlich in der Erkenntnistheorie erblicken.

11. Damit ist bereits ein wesentliches Merkmal der anderen zwischen Dogmatismus und Skepticismus vermittelnden Richtung, des Criticismus bestimmt. Er gibt die Philosophie nicht einfach an die positiven, einzelnen Wissenschaften preis, sondern reservirt ihr eine bleibende Daseinsberechtigung, indem er eine Prüfung der Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens fordert und damit zugleich ein kritisches Verhalten gegenüber den Voraussetzungen und der Betriebsweise der besonderen Disciplinen ermöglicht. Aber auch die Metaphysik erlangt von diesem Standpunkt aus wieder eine Bedeutung. Nicht als ob die alte dogmatische Lehre dieses Namens

wieder zugelassen werden soll! Aber in anderem Sinne, im Anschluss an die einzelwissenschaftliche Forschung als deren Ergänzung und provisorische Vollendung oder als kritische Erörterung der Versuche, über die letzten Fragen des nach Erkenntniss verlangenden Geistes eine Aufklärung zu gewinnen, ist auch dann noch eine unverächtliche und unersetzliche metaphysische Arbeit denkbar, wenn Exactheit, Gewissheit, Allgemeingiltigkeit bei derartigen Bestrebungen von vorn herein aufgegeben werden müssen. So verbindet sich denn diese Anerkennung der Metaphysik mit einer genauen Abwägung der Gewissheitsgrade, die für unsere wissenschaftliche Untersuchung erreichbar sind, und mit einer Abgrenzung der Gebiete, auf denen principiell der eine oder der andere Grad erzielt werden kann. Von diesem Gesichtspunkt aus zeigt sich alsbald, dass eine scharfe Trennungslinie zwischen »positiver« Wissenschaft und Metaphysik gar nicht besteht, dass jene sehr viele »metaphysische« Einschlüsse enthält, die trotz der energischsten antimetaphysischen Bemühungen nicht auszuschneiden sind. Ist für den Positivismus alle Wissenschaft nur auf Gesetze gerichtet und nur für deren Aufstellung bestimmt, so ist dagegen der Criticismus in der Lage nachzuweisen, dass es ausser Gesetzen noch mancherlei anderes Wissenswerthe gibt, und dass Hypothesen über Elemente und Beschaffenheiten, über Vergangenes und Zukünftiges, über Ursachen und Kräfte nicht nur den metaphysischen Trieb befriedigen, sondern auch dem einzelwissenschaftlichen Fortschritt zu Gute kommen.

12. Diesen Criticismus haben eingeleitet Locke und Hume, insofern beide die Bedingungen und Formen, Grenzen und Gewissheitsgrade der Erkenntniss einem besonderen Studium, wenn auch in vorwiegend psychologischer Richtung, unterzogen haben. Sein eigentlicher Begründer ist wiederum Kant, der die alte rationale, dogmatische Metaphysik durch eine einschneidende Kritik zersetzte, ohne damit ihre Gedanken oder auch nur die Idee einer Wissenschaft dieses Namens gänzlich aufzuheben. Nicht nur mündet bei ihm die Ethik in eine Lehre von Postulaten der praktischen Vernunft, die den Glaubensobjecten der alten Aufklärungsphilosophie eine neue Stütze gab, er kennt auch eine Metaphysik als Naturanlage und Wissenschaft, als angeborenes und innerhalb der Grenzen menschlicher Vernunft zu befriedigendes Bedürfniss. Und so regte sich

denn gerade in seinem Namen die Metaphysik von Neuem und feierte bei den »Idealisten« J. G. Fichte, Schelling und Hegel ebenso wie bei den »Realisten« Herbart und Schopenhauer ihre glänzende Auferstehung. Seit der Mitte des 19. Jahrh. beginnen Fechner u. A. jene inductive Metaphysik auszubilden, deren Character wir früher (§ 4, 7 ff.) geschildert haben. Aber auch Denker, die Kant näher stehen, wie Liebmann, halten an der Berechtigung einer solchen Disciplin fest. Er erklärt: »Auf den Inhalt unseres Bewusstseins beschränkt, können wir, deren Wissen als hellbeleuchtete Insel aus tiefer Nacht hervortaucht, über jenes grosse Unbekannte, jenes ausserhalb und jenseits des menschlichen Bewusstseins Gelegene weder positive, noch negative Prädicate mit kategorischer Bestimmtheit aufstellen. Ansichten freilich, Vermuthungen, Meinungen, Hypothesen oder auch Glaubenssätze darüber gibt es genug. Und diese Hypothesen, die innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft gelegen sind, fordern unsern Verstand zu ernsthafter Prüfung heraus; sie können unter einander verglichen, auf ihre Glaublichkeit untersucht und an den Thatfachen der äusseren und inneren Erfahrung gemessen werden. Dies nenne ich — kritische Metaphysik«, die sich bescheidet, »eine strenge Erörterung menschlicher Ansichten, menschlicher Hypothesen über das Wesen der Dinge zu sein. Wir halten sie fest. Sie bleibt nach wie vor eine aus tiefwurzelnden, unausrottbaren Geistesbedürfnissen hervorwachsende Gedankenarbeit und eine logische Verstandespflicht.« Auch in England ist man dem Agnosticismus neuerdings in eingehender Untersuchung entgegengetreten. Es sei nur auf J. Ward und R. Flint hingewiesen. In Frankreich ist Ch. Renouvier der Hauptvertreter einer criticistischen Bewegung geworden, und in Nordamerika haben sich Ladd und J. Royce um die Ausbildung einer kritischen Metaphysik bemüht.

13. Die Entscheidung hinsichtlich der vier entwickelten Richtungen haben wir z. Th. schon vorweggenommen. Wir sahen, dass die radicale Skepsis sich selbst aufhebe, also nur eine Pseudothese sei. Die Naivität des Dogmatismus ist seit den Zeiten kritischer Reflexion unwiderbringlich dahin. Schwieriger ist es, zwischen Positivismus und Kriticismus die Wahl zu treffen. Wir machen dafür folgende Momente geltend. Zunächst ist offenbar der Positivismus die strengere und einseitigere, der Kriticismus dagegen die mildere

und vielseitigere Richtung. Jener lässt nur positive Wissenschaft zu und kennt nur ein Ziel der letzteren, das Gesetz; dieser bestimmt und schätzt auch andere Aufgaben des forschenden Geistes. Damit hängt es ferner zusammen, dass für den Positivismus ein selbständiges Gebiet der Philosophie und ein kritisches Geschäft derselben gegenüber den Einzelwissenschaften nicht besteht, während der Kriticismus in der Erkenntnistheorie und -kritik sowie in einer besonnenen Metaphysik bleibende und eigenartige Interessen und Arbeitsfelder der Philosophie findet. Dort sind die Einzelwissenschaften schlechthin Norm und Grenze aller Erkenntniss, sie allein sind berufen, die Wahrheit zu erfassen; hier werden auch diese Disciplinen zum Gegenstande genauerer Prüfung und Untersuchung und wird auch deren Ergebniss als eine in die Grenzen menschlicher Fähigkeiten eingeschlossene Wahrheit bestimmt. Endlich ist der Positivismus der Standpunkt der Resignation, der auf die Befriedigung natürlicher und starker Bedürfnisse verzichtet, weil sie ein vermeintliches Ideal des Wissens niemals soll erreichen können. Der Kriticismus dagegen bestreitet die Aufrichtung haarscharfer Grenzen zwischen Wissen und Nichtwissen und erlaubt eine mit kritischen Dämpfern versehene, von jeder dogmatischen Anmassung freie Entwicklung von Hypothesen und Annahmen, die eine provisorische Vollendung unserer Einsicht anbahnen. Nach dieser Charakteristik dürfen wir uns wohl für den Kriticismus entscheiden, der ohne plötzlichen Bruch mit den Gepflogenheiten und Tendenzen der Einzelwissenschaften eine metaphysische Erweiterung derselben einsetzen lässt und dadurch zugleich der Thatsache des wissenschaftlichen Verfahrens und Fortschritts besser Rechnung trägt.

Es gibt also, werden wir abschliessend sagen können, Grenzen des Wissens und Grenzen des Nichtwissens. Zwischen ihnen liegt ein weites Gebiet des mehr oder minder sicheren, des besser oder schlechter begründeten Vermuthens und Meinens, das auch in die »positiven« Wissenschaften sich erstreckt und dessen Anbau und Kultur, mit rationellen Mitteln betrieben, eine für den Haushalt unserer Erkenntniss gar werthvolle Frucht abwirft. Zugleich aber hat die Philosophie als Erkenntnistheorie darüber zu wachen, dass die Achtung vor den Einzelwissenschaften nicht in eine dogmatische d. h. kritiklose Billigung ihrer Leistungen umschlage und die letzten

Schleier, die die Wahrheit auch dem eindringendsten Blick menschlicher Augen entziehen, niemals übersehen werden.

Litteratur:

- Tafel: Geschichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus. 1834.
L. Credaro: Lo scetticismo degli academici, 2 voll. 1893.
E. Laas: Idealismus und Positivismus. 3 Bde. 1879—1884. (Enthält eine fortlaufende kritische Auseinandersetzung mit dem Idealismus zu Gunsten eines Positivismus. Der 3. Bd. ist speciell der Erkenntnistheorie gewidmet.)
H. Gruber: Auguste Comte, der Begründer des Positivismus. 1889. Der Positivismus vom Tode Auguste Comte's bis auf unsere Tage. 1891. (Vom confessionell katholischen Standpunkt aus.)
E. de Roberty: La philosophie du siècle. Criticisme-Positivisme-Évolutionnisme. 1891. (Vom positivistischen Standpunkt aus.)
A. Fouillée: Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde. 1896 (sucht zu zeigen, dass sich die positive und die idealistische Philosophie [eines Descartes, Malebranche u. s. w.] in ihren letzten Schlüssen vereinigen lassen).
J. Ward: Naturalism and Agnosticism 1899 (bekämpft neben den agnostischen auch die materialistischen Lehren und bildet eine spiritua listische Metaphysik aus).
R. Flint: Agnosticism 1903 (versteht unter Agnosticismus jede Art von Negation der Erkenntnis, gibt eine eingehende Geschichte und Kritik dieser Richtung in ihren verschiedenen Formen von theistischem Standpunkt aus).

§ 17. Wirklichkeitsstandpunkt (Conscientia lismus), Realismus und Phänomenalismus.

1. Man pflegt, wie wir bereits erwähnt haben (§ 15, 6), die Wissenschaften in Formal- und in Realwissenschaften einzuteilen. Jene, zu denen Logik und Mathematik gehören, arbeiten mit selbsterzeugten Gebilden. Die Zahlen und Figuren der Mathematik werden von uns gesetzt, konstruiert und bestimmt. Innerhalb der Realwissenschaften dagegen, zu denen die Natur- und die Geisteswissenschaften zu rechnen sind, hat man es mit vorgefundenen Gegenständen zu thun. Aussenwelt, Innenwelt, geschichtliche Ereignisse sind gegebene Thatsachen, die sich irgendwie dem Bewusstsein des Erkennenden aufdrängen. Hier ist der Forscher an eine räumliche und zeitliche Ordnung in der Coexistenz und

in der Succession der Erscheinungen gebunden, hier ist seine Erkenntniss nicht die logische Arbeit an willkürlich abgegrenzten und auf einander bezogenen Objecten, sondern von Beschaffenheiten und Veränderungen abhängig, die jenseits seiner Machtsphäre liegen. Dieser Unterschied ergibt ein besonderes erkenntnisstheoretisches Problem. Wir fragen nämlich, ob und inwieweit die Realwissenschaften berechtigt sind, über das, was von den vorgefundenen, gegebenen Thatsachen in der Wahrnehmung, in der unmittelbaren Beobachtung hervortritt, hinauszugehen, ob sie Realitäten setzen und bestimmen dürfen, die, von der Wirklichkeit des Bewusstseins, von den Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen verschieden, aus diesen erschlossen werden. Wir fragen also nach dem Gegenstande der Realwissenschaften. Bei den Formalwissenschaften ist die Frage nach ihren Objecten im Allgemeinen unschwer zu beantworten. Diese Objecte sind nämlich das und nur das, was wir dazu machen, was wir auf Grund eigener Festsetzung dazu ausersehen haben. Sie enthalten somit so viel oder so wenig, als wir hineingelegt haben, und bedeuten nichts Anderes, als das von uns Ersonnene und Gedachte. Die Bewusstseinserscheinungen der Wirklichkeit aber treten uns wie eine selbständige Welt entgegen, die wir nach Art und Gesetzlichkeit nur insofern kennen, als wir sie studirt und untersucht haben. Ist es erlaubt, ihnen Reales zu Grunde zu legen und dieses Reale als den eigentlichen Gegenstand der Erkenntniss zu betrachten? Auf diese Frage antwortet der Wirklichkeitsstandpunkt oder Conscientiaлизм verneinend: für ihn ist der Gegenstand der Realwissenschaften das im Bewusstsein Gegebene, die »wirklichen« Empfindungen und Gefühle; für ihn ist somit einzige Aufgabe der Realwissenschaften, Zusammenhänge und Beziehungen zwischen diesen Elementen des vorgefundenen Thatbestandes zu ermitteln. Dagegen meint der Realismus, eigentliches Object dieser Wissenschaften sei nicht das Wirkliche, sondern die darin angedeutete Realität, eine reale Aussenwelt, eine reale Innenwelt, die realen historischen Begebenheiten. Der Phänomenalismus endlich nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein, indem er erklärt, dass es zwar ein Reales, ein Ding an sich, einen Träger jener selbständigen Gesetzlichkeit des Vorgefundenen gebe, dass wir aber nur die Phänomene, die Bewusstseinserscheinungen erkennen können.

2. Der älteste von diesen Standpunkten ist zweifellos der Realismus. Wir alle denken realistisch von Jugend auf, d. h. nehmen an, dass die Dinge ausser uns ebenso wie wir selbst mehr sind, als das, was im Bewusstsein gerade gegeben ist, und bestimmen mit mehr oder weniger Sicherheit das Wesen dieser Realitäten. Zumeist unterscheiden wir sie nicht grundsätzlich in ihrer qualitativen Beschaffenheit von den auf sie bezogenen Vorstellungen, sondern betrachten die Dinge einfach als die Originale, die von unseren Empfindungen abgebildet werden. Wir halten somit die Gegenstände selbst für roth und grün, für hell und dunkel, laut und leise, rau und glatt, süß und bitter. Diese Ansicht des naiven Realismus hat in der Bildtheorie der griechischen Philosophen, wonach unsere Sinnesorgane durch Bilder erregt werden, die aus Theilchen der Objecte hervorgegangen sind, ihren Ausdruck gefunden. Eine solche Annahme hing mit dem Grundsatz zusammen, dass Gleiches nur das Gleiche erkennen und bewirken könne. Es mussten darum die Vorstellungen den Dingen und diese den Vorstellungen gleichartig sein. An dem naiven Realismus halten wir praktisch immer noch fest, obgleich er theoretisch widerlegt worden ist, sowie wir auch von Auf- und Untergang der Sonne reden, obwohl wir seit Copernicus wissen, dass die Erde sich um die Sonne bewegt. Der Hauptgrund dafür ist wohl darin zu suchen, dass für uns im Verkehr des Lebens nur die Erscheinung, nicht aber ein davon verschiedenes, bloss denkbare Wesen in Betracht kommt. Ueber das, was wir sehen und hören, riechen und schmecken, lässt sich eine für die praktischen Bedürfnisse ausreichende Verständigung relativ leicht erzielen, während die wissenschaftliche oder metaphysische Bestimmung von Realitäten weder allgemein bekannt, noch völlig abgeschlossen und sichergestellt ist. Zur Orientirung in und zum Genuss an der uns umgebenden Welt ist die unserer Sprache aufgeprägte Redeweise des naiven Realismus zweifellos die bequemste und einfachste. Dieser Standpunkt wird dagegen in Bezug auf die Innenwelt, unsere eigene sowohl als auch die fremde, anderen Lebewesen zugeschriebene, nicht eingenommen. Wir tragen kein Bedenken, uns einen Charakter, ein Talent, einen irgendwie gearteten Verstand u. dgl. zuzuerkennen und gehen damit über die Bewusstseinswirklichkeit weit hinaus. Wenn wir zum Ich auch den Körper, den sichtbaren und berührbaren,

rechnen und diesem gegenüber, wie bei einem sonstigen Stück der Aussenwelt, naiv realistisch urtheilen, so sind wir doch keineswegs geneigt, uns mit ihm zu identifiziren. Vollends ist bei einer Besee- lung anderer Leiber als des unsrigen und bei einer Bestimmung geschichtlicher Thatsachen schon in der gewöhnlichen Anschauungs- und Redeweise von dem naiven, Erscheinung und Wesen für gleich- artig haltenden Realismus nicht mehr zu sprechen.

3. Die Selbständigkeit des Vorgefundenen, die Eigenart des Thatsächlichen, Gegebenen ist überall der Grund für die Setzung von Realitäten. Insbesondere lassen sich für die Annahme einer realen Aussenwelt folgende Momente geltend machen:

a) Der Unterschied zwischen der Sinneswahrnehmung einerseits, der Erinnerung und Einbildung andererseits. Jene drängt sich auf, lässt sich nicht beliebig und willkürlich ändern, hat eine normaler Weise sonst nicht herstellbare Stärke und Lebhaftigkeit, unterliegt in ihrem Kommen und Gehen, in ihrem Verlauf und in ihrer Verbindung mit anderen Wahrnehmungen von uns unabhängigen Regeln und Bedingungen, ist an die Funktion der Aussenwerke unseres Körpers, der Sinnesorgane, an eine gewisse Stellung und Bewegung unserer Glieder gebunden und wird durch Umstände, wie Beleuchtung, Umgebung, Entfernung beeinflusst, welche bei der Er- innerung oder Einbildung keine Rolle spielen. Diese Eigenthümlich- keit der Sinneswahrnehmung findet ihre einfache Erklärung in der Annahme von realen Gegenständen und Vorgängen, von denen wir durch unsere Sinne erfahren.

b) Die Thatsache, dass die so häufigen Wahrnehmungspausen für die Entstehung und die Beschaffenheit der Wahrnehmungen keine Bedeutung zu haben brauchen. Nach vielen Jahren der Ab- wesenheit kehre ich in meine alte Heimath zurück. Ich selbst bin ein ganz Anderer geworden, anders in meinem Denken, Fühlen und Wollen, aber hier grüssen mich Berg und Thal, Fluss und Wald, Haus und Hof wie sonst, als lägen nicht Jahre, sondern bloss Stunden zwischen dem Einst und dem Jetzt. In kleinerem Mass- stabe erleben wir solche Fälle an jedem Tage. Namentlich bildet die Nacht, der Schlaf einen derartigen Einschnitt im Ablauf unserer Wahrnehmungen. Der Conscientia- list John Stuart Mill hat diesem Thatbestande dadurch Rechnung zu tragen versucht, dass er von

einer beharrenden Möglichkeit (*permanent possibility*) der Wahrnehmung sprach. Aber wie es möglich ist, dass die gleiche Wahrnehmung unter Umständen wiederkehren kann, die von uns und unserer subjectiv veränderten Disposition und Stimmung der Hauptsache nach gänzlich unabhängig sind, ist ja eben das Problem, das der Realist durch die Annahme von fortbestehenden, während der Wahrnehmungspausen sich erhaltenden Dingen zu lösen sucht. Natürlich können diese Pausen auch ein ganz verschiedenes Resultat haben. Derselbe Ort, an dem ich noch vor Kurzem bestimmte Eindrücke gewann, überrascht mich nun durch grosse Wandlungen, Brände können Altes zerstört, menschlicher Fleiss Neues errichtet haben. So wenig ich in jenen Fällen an der Constanz, so wenig bin ich in diesen Fällen an der Umgestaltung der Wahrnehmungsbilder beteiligt. Vielmehr liegt ein selbständiges Geschehen vor, das der Realist an die Wirksamkeit realer Dinge ausserhalb seines Bewusstseins geknüpft denkt.

c) Die gesetzmässigen Beziehungen und Zusammenhänge zwischen den wahrgenommenen Inhalten. Die räumlichen Verhältnisse und Eigenschaften, wie Entfernung und Lage, Grösse, Gestalt und Bewegung, ebenso wie die zeitlichen, als da sind Dauer und Succession, Geschwindigkeit und Anzahl, sind und bleiben etwas Gegebenes, von unserer Erwartung, unserem Wissen, unserer Erfahrung Unabhängiges. Die Ordnung der Himmelserscheinungen und der irdischen Vorgänge und Dinge können wir aus uns selbst nicht ableiten, und wir betrachten daher als deren Träger reale Gegenstände.

d) Die Möglichkeit einer Voraussage von Ereignissen. Das Zusammentreffen unserer Folgerungen aus bisher gewonnener Einsicht in den Ablauf der Wahrnehmungen mit späteren thatsächlich auftretenden, bestätigenden Beobachtungen, ohne dass wir eingegriffen haben, lässt sich am einfachsten erklären, wenn wir eine reale, selbständigen Gesetzen folgende Welt annehmen, deren Wirkungen sich erkennen und berechnen lassen.

4. Von der hierdurch nahe gelegten Setzung von Realitäten gelangt man zum kritischen Realismus, indem man sich durch besondere Erwägungen von der Unhaltbarkeit des naiven überzeugt. Ein solcher kritischer Realismus wird schon bei den Vorsokratikern angetroffen, die bereits durchweg das Wesen der Dinge im

Unterschiede von ihrer Erscheinung bestimmen. Wer in Wasser, Luft oder Feuer, in dem Einen, Seienden oder in zahllosen Atomen und leerem Raum die Realität sieht, darf sicherlich nicht mehr naiver Realist genannt werden. Nur das Widerspruchslose hat Anspruch auf das Prädicat der Existenz, wie die Eleaten und nach ihnen viele Metaphysiker bis auf Bradley meinen. Die erscheinende Welt aber ist mit Widersprüchen behaftet und stellt sich somit als ein Nichtseiendes dar. Demokrit formulirt ausdrücklich das Princip der Subjectivität der Sinnesqualitäten, wonach die Dinge süß und bitter, warm und kalt und farbig zu sein scheinen, thatsächlich aber nur Atome und leerer Raum sind (vgl. § 7, 5). Auch Platon und Aristoteles, auch die Stoiker und Epikureer, sowie die Neuplatoniker sind kritische Realisten gewesen, nicht minder die Philosophen des Mittelalters und der Neuzeit in Verbindung mit der modernen Wissenschaft. Zwar haben sie Alle für die Aussenwelt und die Innenwelt sehr verschiedene Realitäten eingesetzt, aber dass es derartiges über die Bewusstseinswirklichkeit hinaus geben müsse, und dass man es nicht mit den Wahrnehmungsqualitäten behaftet denken dürfe, darüber hat kein Streit und Zweifel obgewaltet. Erst in der englischen Philosophie des 18. Jahrh. wird der Realismus überhaupt in Frage gestellt. Aber auch noch gegenwärtig ist der kritische Realismus neben dem Phänomenalismus in den Kreisen der Einzelwissenschaft und der Philosophie die herrschende Anschauung.

5. Die Gründe, die uns veranlassen, den naiven Realismus aufzugeben, sind hauptsächlich folgende:

a) Trotz der im Grossen und Ganzen bestehenden Uebereinstimmung der Individuen hinsichtlich ihrer Sinneseindrücke von dem nämlichen Gegenstande, gibt es zahlreiche gröbere und feinere Abweichungen, wie die totale und partielle Farbenblindheit, Taubheit, die Unterschiede in der Sehschärfe, in der Feinheit des Gehörs, welche zeigen, dass unsere Sinneswahrnehmung von subjectiven Factoren in einem viel zu hohen Masse abhängig ist, als dass wir ihre Beschaffenheit ohne Weiteres den Dingen selbst als deren Merkmal zuschreiben dürfen. Sonst müsste das gleiche, d. h. denselben Ort zu einer bestimmten Zeit einnehmende Ding einander entgegengesetzte Eigenschaften haben.

b) Auf ein ähnliches Resultat führt die Thatsache der Relativität unserer Sinneswahrnehmung. Was dem Einen kalt, erscheint dem Anderen warm, was der Eine für gross hält, spricht der Andere als klein an, eine Bewegung kann Diesem rasch, Jenem langsam vorkommen. Und nicht nur verschiedene Individuen verhalten sich in ihren Empfindungen und Urteilen über dasselbe Object verschieden, auch eine einzige Person kann verschiedene Eindrücke davon erhalten und es je nachdem hell oder dunkel, laut oder leise, hart oder weich, süss oder bitter finden. Wollte man alle solche gegensätzlichen Bestimmungen auf das Object selbst beziehen, so käme man zu lauter einander widersprechenden Urtheilen über dieses.

c) Unser Eindruck von einem Gegenstande hängt erfahrungsgemäss von allerlei Umständen ab, bei denen nicht einzusehen ist, wie sie das Ding selbst verändern und beeinflussen sollen. Im Dunkeln erscheint es uns anders als im Hellen, sein perspectivisches Bild wandelt sich mit der Stellung, die wir zu ihm einnehmen und mit der Entfernung, die uns von ihm trennt. Einen schwächeren Ton hören wir nicht, wenn gleichzeitig andere stärkere Geräusche einwirken, und die Sterne werden unsichtbar, wenn die Sonne uns scheint.

d) Welche Beschaffenheit hat ferner der Gegenstand während der Wahrnehmungspausen? Ist er braun oder grün, auch wenn Niemand ihn sieht; tönt, schmeckt und riecht er, auch wenn Niemand ihn hört oder geniesst? Es empfiehlt sich offenbar nicht, den Objecten die sinnlichen Qualitäten zuzuschreiben, die nur durch den Contact mit Sinnesorganen und auffassenden Individuen erfahrungsgemäss entstehen.

e) Die Thatsachen der Reiz- und Unterschiedsschwelle zeigen, dass unsere Wahrnehmung keine ausreichende Quelle für die Erkenntniss der Gegenstände ist. Ein Licht muss eine gewisse Stärke, ein Helligkeitsunterschied eine gewisse Grösse haben, damit wir sie überhaupt merken. Unterhalb solcher »ebenmerklichen« Reize und Reizunterschiede gibt es demnach solche, die unserer Wahrnehmung entgehen. Also kann diese nicht den Gegenständen, auf die sie sich richtet, gleichartig sein.

f) Das bewaffnete Auge und Ohr sehen und hören bekanntlich mehr, als das unbewaffnete. Die Hilfsmittel des Hörrohrs, Fern-

rohrs, Mikroskops u. s. w. lehren uns, dass die Dinge mehr enthalten, als die normale Sinneswahrnehmung offenbart.

g) Naturforscher und Psychologen sind bemüht, bei ihren Untersuchungen die Beobachtungsfehler auszuschliessen, die in constante und zufällige unterschieden zu werden pflegen. Die letzteren zeigen sich namentlich in unregelmässigen Schwankungen unserer Angaben über das Wahrgenommene. Mass, Zahl und Gewicht werden angewandt, um die Dinge und Vorgänge zuverlässig bestimmen zu können. Unsere einfache, schlichte Wahrnehmung aber gilt nicht als ein irgend sicherer Ausdruck für das reale Verhalten.

6. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Realismus, der in fortgesetzter Untersuchung und Arbeit von den Mängeln und Unvollkommenheiten der Wahrnehmung frei zu werden sich bestrebt, als ein entwicklungsfähiger und -bedürftiger Standpunkt anzusehen ist, dessen Ziel mit dem Ziel aller wissenschaftlichen Erkenntniss zusammenfällt, d. h. in einer unbestimmbar fernen Zukunft liegt. Aller Abschluss kann hiernach für die Bestimmung des Realen einen nur provisorischen Charakter tragen. Man darf sich daher nicht darüber wundern, dass der naturwissenschaftliche ebenso wie der geisteswissenschaftliche Realismus eine reiche Geschichte wechselnder Hypothesen und Theorien aufzuweisen haben, und dass vollends der metaphysische Realismus sich in verschiedenartigen Versuchen und Systemen ergeht. Da darf wohl die Frage aufgeworfen werden, ob es sich denn verlohne, derartigen Speculationen über Transcendentes nachzuhängen, deren Grenzenlosigkeit mit ihrer Unsicherheit rivalisirt, und ob man denn überhaupt berechtigt sei, über die Bewusstseinswirklichkeit hinauszugehen, die doch den Vorzug des unbestreitbar Gewissen habe. Damit erreichen wir den Standpunkt des Conscientialismus. Zur ersten entschiedenen Ausbildung gelangte dieser bei Berkeley, der ihn aber nur der Aussenwelt gegenüber vertrat und dessen Lehre man daher als subjectiven Idealismus bezeichnet. Die Körper sind nach ihm nichts Anderes, als unsere Wahrnehmungen, der Apfel z. B. ein Complex von Gesichts-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastempfindungen. Eine Materie sich als Trägerin dieser Empfindungen oder als deren transcendente Ursache zu denken ist unmöglich oder verwickelt in Widersprüche. Das Sein der Dinge besteht in ihrem Wahrgenommenwerden, *esse = percipi*. Psycho-

logisch dagegen war er ein Realist, der nicht nur die einzelnen geistigen Akte auf eine Seelensubstanz bezog, sondern auch eine Vielheit von Geistern annahm. Um aber die oben geschilderte Unabhängigkeit der Sinneswahrnehmungen von unserer Willkür erklären zu können, meinte er Gott als deren Ursache ansehen zu sollen. Er hat seinen Idealismus besonders eingehend und eindringlich in den drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous (1713, deutsch von Richter 1901) dargelegt. Den Conscientialismus vollendete sein grosser Nachfolger Hume, indem er auch den psychologischen Realismus aufhob und die Seele ebenso wie den Körper zu einem blossen »Bündel von Perceptionen« machte. Daneben hat er mit besonderem Nachdruck und Geschick die realistischen Begriffe der Substanz und der Causalität auf Elemente und Gesetze der Bewusstseinswirklichkeit zurückgeführt. Damit verlor die Ursache den Charakter einer erzeugenden Kraft, die Beziehung zur Wirkung die Eigenschaft einer objectiv nothwendigen Verknüpfung, die Substanz hörte auf, ein beharrliches Wesen zu sein, das der regelmässigen Coexistenz von Empfindungen zu Grunde liege (vgl. § 15, 5). Dieser Conscientialismus hat bei v. Schubert-Soldern die Form des Solipsismus angenommen, welcher nur das Bewusstsein des Erkennenden (*solus ipse*) als erkennbare Wirklichkeit betrachtet. Ich kann, so lehrt er, in keiner Weise, weder dem Inhalte noch der Beziehung nach, über mich hinaus. Alles was hinter dem Bewusstsein befindlich sein soll, gehört zu ihm. Ein Transcendentes annehmen bedeutet nichts Anderes als den Mund aufmachen und das, was man nicht hineinbekommen hat, schlucken, aber trotzdem nachher ein besonderes Gefühl der Sättigung beurkunden. Dieser philosophische Standpunkt erscheint ihm nicht als eine Theorie, sondern als eine selbstevidente und des Beweises gar nicht bedürftige Thatsache.

7. Von diesem subjectiven Idealismus und Solipsismus unterscheidet sich ein objectiver Idealismus dadurch, dass er nicht das persönliche Bewusstsein und Ich des Erkennenden zum Ausgangspunkt nimmt, sondern ein allgemeines Ich bzw. Bewusstsein voraussetzt. So stellte J. G. Fichte den Begriff eines absoluten Ich auf, der als Grundbegriff der gesammten »Wissenschaftslehre«, der theoretischen und der praktischen Philosophie, zu gelten hatte. Dieses Ich setzt erst dem theilbaren (d. h. subjectiven, persönlichen, indi-

viduellen) Ich ein theilbares Nicht-Ich (die Aussenwelt) entgegen, und zwar vermöge einer productiven, unbewussten Einbildungskraft, die der sittlichen Forderung nach zweckmässigen Gegenständen des sittlichen Wollens und Handelns dient. Dieses sich in ein Ich und ein Nicht-Ich differenciirende Absolute wurde bei Schelling zur absoluten Identität oder Indifferenz, bei Hegel zur absoluten Idee. Gegenwärtig vertritt die immanente Philosophie von Schuppe, Kauffmann u. A. einen ähnlichen Standpunkt, den sie als erkenntnistheoretischen Monismus, auch wohl als Bewusstseinsmonismus bezeichnet. Hiernach ist alles Seiende ein Bewusst-Seiendes, es gibt kein Sein, das nicht gedacht, gewusst würde, und kein Denken bezw. Wissen, das nicht ein Seiendes dächte bezw. wüsste. Aber innerhalb dessen, was man Bewusstsein nennt, gibt es ein allgemeines oder abstractes und ein individuelles oder concretes Bewusstsein. Jenes ist das allen Individuen gemeinsame, dem auch eine für alle geltende Wirklichkeit als objective, von den einzelnen Subjecten unabhängige Welt entspricht, bestimmt durch die Prädicate, die dem allgemeinen Bewusstsein entstammen. Zum concreten Bewusstsein dagegen wird alles das gerechnet, was den einzelnen Subjecten eigenthümlich und daher auch so vielmal vorhanden ist, als es Subjecte gibt. Zu dieser Richtung des Conscientialismus ist auch der Empiricriticismus von Avenarius und seiner Schule zu zählen, dem E. Mach und H. Cornelius nahe stehen. Avenarius spricht von einer Prinzipialkoordination als ursprünglichem Thatbestande aller Erkenntniss. Das Ich findet sich einer Umgebung gegenüber, und es gibt darnach kein Object ohne ein Subject. Auch für Mach sind Ich und Nicht-Ich nur abstracte Zusammenhänge, die wir nach bestimmten Gesichtspunkten aus den gleichen Elementen, den Empfindungen, aufbauen. Reflectiren wir auf deren Abhängigkeit von unserem eigenen Leibe, so haben wir es mit subjectiven, psychischen, reflectiren wir dagegen auf deren selbständige Abhängigkeitsbeziehungen zu einander, so haben wir es mit objectiven, physischen That-sachen zu thun (vgl. § 8, 8). Die Aussenwelt ist nach Cornelius nichts Anderes als die eigene Gesetzlichkeit der Wahrnehmungsinhalte. Von einer Realität jenseits des Bewusstseinszusammenhangs, der Principialkoordination, der Empfindungen, ist hier überall nicht die Rede.

8. Die Gründe, die der Conscientialismus im Allgemeinen gegen den Realismus ausspielt, knüpfen an das Problem der Realität an, das man etwa so formuliren kann: wie und mit welchem Recht lässt sich etwas denken, das nicht zur Bewusstseinswirklichkeit gehört und gehören kann? Denken lassen sich Gegenstände, die zur Bewusstseinswirklichkeit gehören bzw. gehören können, wie Gefühle, Ueberlegungen, Vorstellungen u. dgl. Hier liegt keine besondere Schwierigkeit vor; sobald gezeigt werden kann, wie derartiges sich denken lässt, ist die Frage nach dem Recht bereits entschieden. Wesentlich anders steht die Sache bei dem Denken von Realitäten. Hier ist zunächst die Schwierigkeit zu berücksichtigen, dass sich jenseits der Bewusstseinswirklichkeit auch Fictiven beliebiger Art, wie z. B. ein absolut starrer Körper, ein *perpetuum mobile*, ein mathematisches Pendel u. dgl. denken lassen. Darum bedarf es hier einer Kriterienlehre, die das Reale von dem bloss Fictiven zu unterscheiden gestattet. Sodann aber ist mit der blossen Thatsächlichkeit solchen Denkens hier noch nicht sein Recht erwiesen. Denn dieses wird ja gerade von dem Conscientialismus bestritten. Darum ist es erforderlich, die Gründe kennen zu lernen, die von dem Wirklichkeitsstandpunkt gegen das Recht der Transcendenz geltend gemacht werden, und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Sofern bei diesen Gründen nicht sowohl die Bestimmung, als vielmehr die blosse Annahme von Realitäten in Frage steht, wird ihre Diskussion nicht nur dem Realismus, sondern auch dem Phänomenalismus zu Gute kommen. Von den im Folgenden aufgeführten vier Argumenten hat namentlich das erste eine solche allgemeinere, den Realismus im engeren Sinne nicht berührende Bedeutung.

a) Der Begriff einer vom Denken unabhängig existirenden Realität ist ein sich selbst widersprechender. Indem man sie denkt, ist sie eben nicht mehr vom Denken unabhängig. Da nun das Denken zur Bewusstseinswirklichkeit gehört bzw. gehören kann, so kommt man über diese auch mit der Realität nicht hinaus.

b) Denken lässt sich thatsächlich nur, was zur Bewusstseinswirklichkeit gehört, d. h. Denken und Vorstellen sind nicht verschieden von einander. Ein solcher empirisch-psychologischer Gesichtspunkt liegt dem Berkeley'schen Idealismus zu Grunde, der

eine aussenweltliche Realität materieller Substanzen auch aus dem Grunde ablehnt, weil sie unvorstellbar ist.

c) Das Ideal der Wissenschaft ist die volle Gewissheit, die Allgemeingiltigkeit ihrer Ergebnisse. Dies Ideal kann nur erreicht werden, wenn man alles Hypothetische, Problematische, Ungewisse ausscheidet. Nun ist für die Realwissenschaften das unmittelbar im Bewusstsein Gegebene das einzig Gewisse. Was darüber im Sinne einer Ergänzung oder Aenderung hinausgeht, ist unsichere Speculation, gewagte Vermuthung. Darum ist alle Transcendenz im Interesse der Allgemeingiltigkeit zu vermeiden und die Wissenschaft auf die Aufgabe zu beschränken, dass sie das Bewusstseinswirkliche darstellen, in Gedanken nachbilden soll.

d) Ein anderes Ideal der Wissenschaft ist die grösstmögliche Zweckmässigkeit und Einfachheit der Darstellungsmittel. Dies Ideal wird erreicht, wenn man alle überflüssigen Annahmen unterlässt. Das Grundgesetz der Wissenschaft ist von diesem Gesichtspunkt aus das Princip der Oekonomie. Die Annahme von Realitäten ist hiernach als entbehrliche Zuthat metaphysischer Herkunft preiszugeben.

9. Eine Prüfung der Beweiskraft dieser Argumente wird das erste, logische, ohne sonderliche Mühe entkräften können. Ein Widerspruch läge nur dann in dem Begriff einer vom Denken unabhängigen Realität, wenn das Gedachtwerden zu den Merkmalen dieses Begriffs gehörte oder wenn sein Gedachtwerden mit der der Realität zugeschriebenen selbständigen Existenz unverträglich wäre. Muss man nun auch zugeben, dass das Gedachtwerden jedem Begriff als nothwendiges Merkmal zukomme, so unterscheiden wir doch zwischen dem Begriff und der Realität. Zu ihren Eigenschaften zählen wir das Gedachtwerden nicht, dann kann aber das Gedachtwerden mit der selbständigen Existenz einer Realität auch nicht unverträglich sein, wenn man nicht bereits voraussetzt, was ja erst bewiesen werden soll, dass nämlich ein Gedachtes nur eine Bewusstseinswirklichkeit haben könne. Dass wir in unserem Erkennen überall an unser Bewusstsein gebunden sind, darf doch nimmermehr dahin gedeutet werden, dass es nur Bewusstseinsinhalte gebe. Die Welt ist meine Vorstellung heisst ja nicht: sie kann nichts Anderes sein. Das Letztere wäre eine dogmatische Behauptung, die sich

durchaus nicht beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen liesse. Wo wir sonst innerhalb der Bewusstseinswirklichkeit Gelegenheit haben, das Verhältniss des Gedankens zu seinem Gegenstande zu beobachten (z. B. bei Gefühlen, Willensakten, die wir denken), zeigt es sich, dass der Gegenstand sehr wohl vom Denken unabhängig bestehen kann. Es darf somit aus der blossen Thatsache, dass etwas gedacht wird, nicht geschlossen werden, dass es nur ein Gedanke sei.

Das empirische Argument, dass sich nur denken lasse, was zur Bewusstseinswirklichkeit gehöre oder gehören könne, ist sicherlich falsch. Alles Denken ist vielmehr auf ideale Bedeutungen gerichtet, die sich von concreten, individuellen, in der Wirklichkeit gegebenen Vorstellungen merklich unterscheiden. Mögen darum Materie, Energie, Seele sich nicht vorstellen lassen, so können sie doch gedacht werden.

Das formale Argument aus der Allgemeingiltigkeit der Wissenschaft übersieht, dass von den unmittelbar gegenwärtigen Bewusstseinsinhalten, für die allein volle Gewissheit in Anspruch genommen werden kann, überhaupt keine Wissenschaft möglich ist. Denn diese Inhalte sind rein subjectiv, die Aussagen darüber entziehen sich also jeder eigentlichen Controlle ihrer Richtigkeit, und sie wechseln mit der Gegenwart im unaufhaltsamen Strom des Geschehens, lassen sich nicht fixiren und einer dauernden bzw. wiederholten Untersuchung unterziehen. Man nimmt daher regelmässig fremde Beobachtungen zu den eigenen und frühere zu den jetzigen hinzu, um die Wissenschaft von dem zufälligen Subject und dem zufälligen Moment der Erkenntniss unabhängig zu machen. Damit aber hat man den Boden des Realismus bereits betreten. Ausserdem aber ist es ein, wie die wissenschaftliche Forschung zeigt, ungerechtfertigtes Vorurtheil, dass die Aussagen über die unmittelbar gegenwärtigen Empfindungen schlechthin zuverlässig seien. Weder traut die Naturwissenschaft ohne Weiteres einer solchen Angabe über momentan Erlebtes, noch die Psychologie.

Will endlich der Conscientialismus im Sinne seines teleologischen Arguments darthun, dass der Realismus überflüssige Annahmen in die Wissenschaft bringe, die gegen das Princip der Oekonomie des Denkens verstossen, so ist dagegen zu erklären, dass zum mindesten eine realistische Ausdrucksweise weit einfacher, be-

quemer und zweckmässiger erscheint, als eine conscientialistische. Man versuche nur irgend ein Gesetz der Physik oder Chemie oder irgend einen Thatbestand der Geschichte streng vom Wirklichkeitsstandpunkt aus, also nur mit Rücksicht auf Bewusstseinsinhalte, darzustellen, und man wird alsbald finden, dass das höchst umständlich, wenn nicht gar unmöglich ist. Man wird daher den Realwissenschaften im Interesse der Oekonomie empfehlen müssen, wenigstens so zu reden, als wenn es Realitäten gäbe.

10. Mit dieser Widerlegung der Argumente gegen den Realismus ist natürlich nur dessen Möglichkeit dargethan. Aber unberührt von ihnen sind die Thatsachen geblieben, die den naiven und den kritischen Realismus begründet haben, und auf sie gestützt darf er den Rang einer wahrscheinlichen Hypothese für sich beanspruchen. Nun besteht jedoch ein beträchtlicher Unterschied zwischen der Setzung und der Bestimmung von Realitäten. Jene kann sehr sicher, diese sehr zweifelhaft sein. In der That sind die Realwissenschaften zwar einig hinsichtlich der Annahme existirender Realitäten, aber ihre Lehren über deren Essenz gehen auseinander und sind grösseren Wandlungen unterworfen. Da liegt es nahe, sich auf den Vermittlungsstandpunkt des Phänomenalismus zu stellen, alle Bestimmung von Realitäten abzulehnen und nur an deren Setzung festzuhalten. Diese von Kant begründete Lehre betrachtet das in der Erfahrung Gegebene als Erscheinung, als einen Hinweis auf Reales, auf Dinge an sich, sowohl in der objectiven als auch in der subjectiven Sphäre. Die im Raume sich ausdehnende Welt der äusseren Erfahrung ist hiernach ebenso wie die in der Zeit ablaufende Welt der inneren Erfahrung nicht die Welt, wie sie an sich ist, sondern wie sie uns, den Erkennenden erscheint. Denn die Anschauungsformen Raum und Zeit, die »reinen« Anschauungen, die »transcendentalen« Bedingungen der sinnlichen Erkenntniss, stammen nicht selbst aus der Erfahrung, sondern sind im Gemüth bereit liegende, den Stoff, die Empfindungen, gestaltende und ordnende Hilfsmittel, über die wir als Erkennende verfügen, die wir an die Erfahrung heranbringen. Wie die Seele und die Aussenwelt unabhängig von Raum und Zeit, also »an sich« wäre, vermögen wir nicht zu sagen. Denn auch die Bearbeitung, die der Verstand an der Anschauung vornimmt, befreit sie nicht von den

subjectiven Factoren, sie fügt vielmehr noch weitere hinzu. Die Begriffe und Urtheile nämlich, in welche wir hier unsere Erkenntniss fassen, indem wir ein Ding zur Substanz, einen Vorgang zur Ursache machen, von Einem oder von vielen Objecten reden, hier eine Möglichkeit, dort eine Nothwendigkeit behaupten, alle diese logischen Operationen gehen selbst wieder auf einen ursprünglichen Besitz des erkennenden Geistes zurück, bilden ein *a priori*, das wir der Erfahrung nicht entnehmen können. Empirische Realität kommt den so bestimmten, geformten Erscheinungen freilich zu, aber die Dinge an sich bleiben unerkennbar. Sie sind Noumena, die einer intellectuellen Anschauung, nicht unserer sinnlichen, zugänglich sein möchten, ein Grenzbegriff, der die Anmassung des naiven Realismus einschränkt (vgl. § 15, 6).

11. Nach dieser Lehre Kant's sind die »Erscheinungen«, auf die sich unsere Erkenntniss soll beschränken müssen, nicht mit der Bewusstseinswirklichkeit der Conscientialisten identisch. Denn zu ihnen gehören nicht nur die Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, die in räumlicher bzw. zeitlicher Ordnung gegeben sind, sondern auch die bloss gedachten materiellen Substanzen, causal verbundenen Ereignisse, in Wechselwirkung mit einander stehenden Wesen. Der Phänomenalismus räumt also jenen unmittelbaren Inhalten des Bewusstseins keinen Vorrang ein vor den durch begriffliche Arbeit aus ihnen hervorgegangenen Bestimmungen, deren Objecte trotz der transcendenten Idealität der dabei zur Anwendung gelangten Kategorien doch auf empirische Realität mit demselben Rechte Anspruch erheben dürfen, wie die von den transcendenten Anschauungsformen erfassten und geordneten Wahrnehmungsinhalte. Darum wird der Phänomenalismus von der oben (§ 17, 9) vorgetragenen Widerlegung der conscientialistischen Argumente nicht getroffen. So hat der Realismus, wie es scheint, allen Grund, den Phänomenalismus anzuerkennen. Aber auch der Wirklichkeitsstandpunkt kann gegen das transcendente Minimum eines Dinges an sich nichts ausrichten, nachdem der vermeintliche Widerspruch in diesem Begriff gehoben ist. Wie sollte auch ein derartiger Grenzbegriff der sonst herrschenden Uebereinstimmung zwischen beiden Richtungen Eintrag thun können, da er doch lediglich dazu bestimmt ist, die Unmöglichkeit der Erkenntniss durch Angabe eines unerkennbaren Gegenstandes zu charakterisiren? So haben sich

denn viele Philosophen der neuesten Zeit, nicht nur die Neukantianer, für den Phänomenalismus erklärt, der die berechtigten Tendenzen des Realismus und des Wirklichkeitsstandpunktes in sich zu vereinigen scheint. Die Agnostiker, wie H. Spencer, ein Logiker, wie B. Erdmann, ja selbst mancher Conscientialist, Mach und Mill nicht ausgenommen, sind als Vertreter eines Phänomenalismus zu betrachten, mag auch dessen besondere Färbung bei Kant von ihnen mehr oder weniger erheblich modificirt worden sein. In dem Gedanken oder Zugeständniss eines unerkennbaren Dinges an sich, das nur gesetzt oder gefordert werden kann, würde man dann das einzige wesentliche Merkmal dieser Richtung zu erblicken haben.

12. In der That wird man dieser Grundidee des Phänomenalismus schon deshalb den Vorzug vor dem conscientialistischen Bekenntniss einräumen müssen, weil sie die Gefahr des letzteren vermeidet, in eine dogmatische Behauptung auszuarten, und sich somit als die vorsichtiger und weitherzigere Auffassung vom Gegenstande der Realwissenschaften empfiehlt. Es kann sich daher für die schliessliche Entscheidung über das hier discutirte Problem nur noch darum handeln, zwischen dem Phänomenalismus, der jede Bestimmung von Realitäten im Sinne von Dingen an sich für unmöglich hält, und dem kritischen Realismus, der sie anstrebt, die Wahl zu treffen. Folgende Ueberlegung dürfte geeignet sein, diese Wahl zu erleichtern. In Bezug auf den Fortschritt im Gebiet der Realwissenschaften führt der phänomenalistische Standpunkt zu der einem Skepticismus nicht unähnlichen Vorstellung, dass man dem Realen selbst ewig gleich fern bleibe und alle Forschung und Untersuchung im Grunde nur ein Drehen und Wenden der Erscheinungen bedeute. Das Ziel aller Arbeit in diesen Gebieten ist hiernach im besten Falle eine vollständige Einsicht in das Wesen der Phänomene. Der kritische Realismus kennt, wie wir oben (§ 17, 6) sahen, ein anderes Ziel und ermöglicht eine befriedigendere Auffassung vom Fortschritt unseres Wissens. Und fragen wir nun, warum denn eigentlich die Dinge an sich *a priori* für unbestimmbar gehalten werden, so werden wir auf den trübenden Einfluss der subjectiven Factoren hingewiesen, die unabänderlich und unberechenbar die reale Welt verhüllen. Dem gegenüber hat schon E. v. Hartmann einen transcendentalen Realismus ausgebildet, nach dem gerade unsere

Kategorien, wie die der Zahl, der Causalität u. A. selbst ein reales Verhalten zum Ausdruck bringen. Sind die Dinge an sich bei dem Zustandekommen des Stoffs unserer Erkenntniss, der Wahrnehmungsinhalte beteiligt, so müssen sie unter den Gesichtspunkt von Ursachen fallen. Verschiedene Wirkungen müssen aber verschiedenen Ursachen entsprechen, und so eröffnet sich durch die Annahme einer »transcendenten« Causalität die Möglichkeit, über das Reale selbst nähere Bestimmungen zu treffen. In der That wird man dem Phänomenalismus nicht den Einwand ersparen können, dass er von vorn herein von einem dogmatischen Vorurtheil beherrscht ist, indem er ohne Beweis — denn wie sollte ein Beweis dafür angetreten werden? — annimmt, dass unsere Erkenntnisformen, insbesondere das Denken, nothwendig einen verhüllenden Einfluss auf die Erkenntniss des Realen ausüben und sich niemals von einer geringeren zu einer grösseren, von einer unrichtigeren zu einer richtigeren Einsicht in das Wesen der Dinge erheben können. Nicht jedes Gefäss braucht ja den Stoff zu ändern, der in ihm aufgefangen wird. In unserem Denken haben wir ein so anpassungsfähiges Werkzeug, dass es mit seiner Hilfe wenigstens sollte gelingen dürfen, eine tiefere, vollständigere und richtigere Erkenntniss des Realen allmählich zu erringen.

13. Beseitigt man nun das bezeichnete Vorurtheil, indem man ein wachsendes Wissen von den Realitäten für möglich hält, so ist der kritische Realismus das Resultat unserer Erwägungen. Nicht im ersten Anlauf, wie der naive Realismus meinte, ist das Wesen der Welt zu erfassen, sondern in unendlicher Arbeit nähern wir uns diesem Ziele. Dann gilt auch der phänomenalistische Gedanke von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich für jeden bestimmten Zeitpunkt wissenschaftlicher Forschung, insofern das Ziel selbst ein thatsächlich unerreichtes Ideal bildet. Für jeden solchen Zeitpunkt aber das Facit zu ziehen, ist eine realwissenschaftliche Metaphysik im Anschluss an die Einzelforschung berufen. Sie ist von diesem Gesichtspunkt aus die provisorische Vollendung der Natur- und der Geisteswissenschaften, die wenigstens in den Grundzügen das Ziel antecipirt, das diese in unablässiger Untersuchung erstreben. Auch dem Wirklichkeitsstandpunkt wird in solchem Zusammenhange sein relatives Recht. Denn für die Erkenntniss der Dinge sind wir zu-

nächst auf die Bewusstseinsinhalte, die Wahrnehmungen, die Erscheinungen angewiesen. Auf Grund ihres Verhaltens deuten und bestimmen wir das Reale, gestalten wir die Begriffe von einer Aussenwelt, einer Innenwelt, einer realen Vergangenheit. So erweist sich der kritische Realismus als der umfassendste Standpunkt, der sich in keine dogmatischen Grenzen einschliesst, der weder die Setzung noch die Bestimmung von Realitäten, die ihrer Natur nach bloss gedacht werden können, als *a priori* unmöglich bestreitet und damit zugleich die höchste und förderlichste Idee von der Aufgabe der Realwissenschaften vertritt. Indem wir uns diesen Standpunkt zu eigen machen, sind wir in der Lage, den im Folgenden zu erörternden metaphysischen Richtungen ein positives Interesse zu widmen, Sie sind nicht *en bloc* abzulehnen, weil und sofern sie metaphysische Richtungen sind, sondern verdienen eine über den historischen Bericht hinausgehende Prüfung.

Litteratur:

- E. v. Hartmann: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 1889. Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 3. Aufl. 1886.
 H. Schwarz: Das Wahrnehmungsproblem. 1892. Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. 1895.
 E. König: Ueber die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und einen Gegensatz des transcendentalen Idealismus und Realismus. Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, Bd. 103 u. 104.
 W. Wundt: Ueber naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien, XII und XIII. 1896—1897 (eine Kritik der immanenten Philosophie und des Empiriokriticismus von Avenarius).
 F. H. Bradley: Appearance and Reality. 3. ed. 1899.
 Ladd: A Theory of Reality, 1899.
 Royce: The World and the Individual I. The four historical conceptions of being, 1900.
 F. J. Schmidt: Grundzüge der constitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus, 1901.
 W. Freytag: Der Realismus und das Transcendenzproblem, 1902.

Vgl. ausserdem über alle erkenntnistheoretischen Richtungen die § 5 angeführte allgemeinere Litteratur.

Anmerkung. Schon Schopenhauer beklagte sich über den mit dem Namen Idealismus getriebenen Missbrauch. Im populären Wortverstande begreift man darunter jede löbliche Erhebung

über das Alltägliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche. In der philosophischen Terminologie redet man von einem metaphysischen, erkenntnistheoretischen, ethischen und ästhetischen Idealismus und Realismus. In dieser Mannichfaltigkeit hat die vom Standpunkte der katholischen Philosophie aus geschriebene »Geschichte des Idealismus« von Willmann (3 Bde. 1894—1897) diese Denkrichtung behandelt. Als absoluten Idealismus bezeichnet man vielfach das System Hegel's. Von einem Realismus im metaphysischen Sinne spricht man bei Herbart, der die letzten Elemente des Seienden in seiner Metaphysik »Reale« genannt hat.

B. Die metaphysischen Richtungen.

§ 18. Singularismus und Pluralismus.

1. Die Frage nach der Zahl der bei Auffassung und Erklärung der Welt verwandten Principien kann einen sehr verschiedenen Sinn haben, weil Princip ein vieldeutiger Begriff ist. Man kann darunter z. B. die Ursache der Welt verstehen, man kann aber auch einen logischen Grundsatz oder einen letzten, obersten Begriff damit meinen. Je nachdem das Eine oder Andere als Princip bezeichnet wird, erhält man verschiedene Antworten auf die oben gestellte Frage, die nicht nothwendig einander widersprechen. Einheit und Vielheit, Singularismus und Pluralismus sind daher nur dann metaphysische Gegensätze, wenn das Gezählte derselben Art ist. Ein Singularismus in Bezug auf die Weltursache aber kann sehr wohl mit einem Pluralismus hinsichtlich der logischen Principien verbunden werden. Hier nach muss unsere Aufgabe der Erörterung dieser Richtungen in der Weise erfüllt werden, dass wir die Formen, in denen von Einheit und Mehrheit gesprochen wird, von einander unterscheiden und nur innerhalb derselben Form einen Gegensatz aufrichten. Da nun ferner nur der Singularismus eine Begründung *a priori*, d. h. ohne Rücksicht auf die besondere Beschaffenheit der zu lösenden Aufgabe, gefunden hat, wird es sich empfehlen, hier, wo wir nur die allgemeine Frage nach der Zahl zu behandeln haben, diese Richtung in den Vordergrund zu stellen und demgemäss in ihrem Sinne die Unter-

scheidung der einzelnen Formen durchzuführen. Wir werden dazu um so mehr berechtigt sein, als nicht jede der im Folgenden zu schildernden fünf »Einheiten« durch die Gegenüberstellung einer Vielheit ihren pluralistischen Gegensatz gefunden hat.

2. a) Die Einheit der Ursache meinen alle diejenigen, die Gott als Schöpfer der Welt betrachten. Dazu gehören zunächst die Theisten und Deisten. In diesem Sinne ist Platon, sind die Neuplatoniker (insbesondere Plotin), Descartes und Leibniz, die englischen Deisten, wie Herbert v. Cherbury, und viele Andere Singularisten gewesen. Aber auch die Pantheisten und Panentheisten haben eine solche Weltursache einheitlicher Art angenommen, insofern sie überhaupt den Begriff einer letzten Ursache bilden. So bezeichnet z. B. Spinoza, der Gott und Welt, *natura naturans* und *natura naturata*, mit einander identifiziert, die einheitliche Substanz des Universums als *causa sui*, als das sich selbst Hervorbringende, und versteht darunter »das, dessen Essenz die Existenz einschliesst oder das, dessen Natur nur als existierend gedacht werden kann«, ein Wesen somit, dessen blosser Begriff im Sinne des ontologischen Verfahrens (vgl. § 26, 3) die Existenz des Gedachten setzt und verbürgt. Ein Pluralismus ist in Bezug auf diese Frage nicht ausgebildet worden. Vielleicht hängt das damit zusammen, dass die Welt selbst allgemein als eine Einheit aufgefasst zu werden pflegt und man für einen einheitlichen Thatbestand auch eine einheitliche Ursache fordern zu müssen glaubt. Aber vielfach wird die Frage nach der Weltursache als eine wissenschaftlich überhaupt nicht zu beantwortende abgelehnt. Erstlich erscheint der Begriff einer letzten Ursache als ein unvollziehbarer. Der Trieb nach causaler Erklärung kann nicht durch eine willkürliche Begrenzung, die weiteres Forschen abschneidet, seine Befriedigung finden. Es gibt daher keine letzte Ursache im absoluten Sinne, sondern immer nur eine vorletzte, d. h. eine solche, bis zu der wir vorläufig bei unserer Untersuchung vorgedrungen sind, die aber in sich bereits den Keim einer neuen causalen Zurückführung enthält. Zweitens gibt es Ursachen nach unserer gegenwärtigen Einsicht nur für Veränderungen. Das Seiende, Bestehende hat daher keine Ursache, und die grossen Principien der Erhaltung des Stoffes und der Kraft bezw. Energie schliessen jede Schöpfung aus nichts von

unserer Erkenntniss aus und beschränken die causale Betrachtung auf den Austausch von Stoffen, auf die Umwandlung von Kräften bzw. Energien. Die Stoffmenge der Welt kann ebenso wenig wie deren Energiemenge vermehrt oder vermindert werden, sie hat ewigen Bestand. Diese Erwägungen veranlassen uns, die Frage nach der Weltentstehung für eine in der wissenschaftlichen Metaphysik unbeantwortbare zu erklären.

3. b) Die Einheit des Universums ist der Grundgedanke des Singularismus bei Xenophanes (um 540 v. Chr.), der vom *ἓν καὶ πᾶν* (Eins und Alles) redete und das Alleine damit meinte, und bei Dühring, nach dem das allumfassende Sein einzig sein muss. Diese Behauptung ist eine dialektische, d. h. aus dem blossen Begriff des Universums abgeleitete: das All ist rein analytisch (vgl. § 15, 4) als Einheit zu bestimmen. Ist das Universum schlechthin das Seiende, so folgt zugleich, wie Parmenides, Zenon und Melissos, die eleatische Schule, sagen, dass das Seiende nur Eines sein kann. Vielheit des Seienden führt nach ihnen zu Widersprüchen. Das All wäre ja nicht das All, wenn es ausser ihm noch etwas gäbe. Auch gegen diesen Singularismus ist ein Pluralismus nicht erstanden. Wer von einer Vielheit des Seienden redet, meint damit eben nicht das All, sondern Theile desselben, und es hat keine logische Schwierigkeit, neben der Einheit des Ganzen eine Mehrheit seiner Theile zu setzen. Aber die Eleaten haben sich auch gegen die letztere erklärt: das All ist für sie eine untheilbare Einheit. Die Vielheit gehört ebenso wie die Veränderung nach ihnen zum Trug und Schein der Sinne oder zum Nichtseienden. Das Denken verbürgt allein die Realität, indem es das Eine, ungewordene und ewig sich selbst gleich bleibende Seiende der wechselnden Mannichfaltigkeit des Nichtseienden entgegenstellt. So sind die Eleaten die einzigen strengen Singularisten geworden, welche die Geschichte der Philosophie kennt, und haben damit jede Brücke zum Verständniss der Erfahrung abgebrochen.

4. c) Die Einheit der Voraussetzung, des letzten Grundsatzes oder Grundbegriffs vertreten besonders die nachkantischen »Idealisten«, J. G. Fichte, Schelling und Hegel. Als absolut ersten Grundsatz, aus dem sich alle Erkenntniss deduciren lässt, stellt Fichte das Urtheil auf: das Ich setzt sich selbst, und gewinnt

aus diesem auf dialektischem Wege eine Anzahl anderer Sätze, ja die theoretische und praktische Wissenschaftslehre, das ganze System nothwendiger Vernunftwahrheiten oder »Thathandlungen«. Schelling baut sein philosophisches System auf den einen Begriff der absoluten Identität oder Indifferenz und leitet daraus nach geometrischer Methode alle Besonderheiten als Differenzen oder Potenzen ab. Hegel hat den Begriff des reinen Seins zur obersten Voraussetzung erhoben und nach »dialektischer« Methode aus ihm alle übrigen Kategorien entwickelt. In allen diesen Fällen aber liegen thatsächlich bereits mindestens zwei Voraussetzungen vor, nämlich ausser der die Deduction einleitenden auch noch die der Methode, welche zur Deduction benutzt wird. Factisch lässt sich auch keine Wissenschaft auf ein einziges logisches Princip aufbauen. Nicht einmal in der Mathematik hat man es dazu gebracht, obgleich hier das Streben nach möglichster Vereinfachung der axiomatischen Voraussetzungen sehr rege ist. Weder Zahlen- noch Raumwissenschaft sind soweit logisch einheitlich durchgeführt. Ebenso wenig kann man die ganze Logik auf das eine Princip der Identität gründen oder die Mechanik auf das der Trägheit. Was bei diesen ganz oder annähernd formalen Wissenschaften nicht gelungen ist, kann natürlich bei den Realwissenschaften und damit der Metaphysik erst recht nicht stattfinden. Die allgemeinen Gründe dafür sind folgende. Die Mannichfaltigkeit des Einzelnen, Besonderen lässt sich niemals aus inhaltsleeren Abstractionen, die aller Besonderheit entbehren, auf rein logischem Wege deduciren. Je höher aber in der logischen Scala ein Begriff steht, um so inhaltsleerer ist er. Aus dem Begriff des Seins ist ebenso wenig der eines bestimmten Seins abzuleiten, wie etwa aus dem Begriff eines Lebewesens der einer Nachtigall. Denn alle Analyse eines Begriffs kann aus ihm immer nur das herausholen, was in ihm enthalten ist, nicht speciellere Merkmale, welche die Artbegriffe constituiren. Die dialektische Methode, welche dies Kunststück zu leisten vorgab, ist logisch betrachtet eine Erschleichung. Man kann daher sagen: der logische Singularismus ist undurchführbar, und der Pluralismus ist hier der einzig vernünftige Standpunkt.

5. d) Die Einheit des Ideals wird von denen behauptet, die das Schönste, Beste, Mächtigste als ein Wesen fassen, das sie

mit Gott oder dem All identificiren. So hat z. B. der Begründer der eleatischen Schule, Xenophanes, erklärt, das Eine müsse von Allem das Gewaltigste sein. Aehnlich fordert Platon die Einheit des Besten und Schönsten, d. h. Gottes. Eine solche Einheit des Ideals kann auch zum Ziel der ganzen Weltentwicklung werden und dadurch zugleich Beziehungen zur letzten Ursache gewinnen. Es hängt das mit dem Begriff der *causa finalis*, der Zweckursache, zusammen, nach dem der anticipirte Zweck, wie das im menschlichen Handeln regelmässig geschieht, eine Bedingung für den Erfolg, für die Erreichung des Zieles ist (vgl. § 23). Von diesem Gesichtspunkte aus ist Gott nicht sowohl Schöpfer, als vielmehr Leiter und Regierer der Welt, der sie seinen Zwecken entsprechend sich entwickeln lässt und sie seinen Zielen zuführt. Namentlich Pantheisten und Panentheisten, wie Fechner und Paulsen, haben in diesem optimistischen Sinne das Weltgeschehen bezw. die Selbstentfaltung Gottes gedeutet. Wir wollen der späteren Erörterung der theologischen Richtungen und des Optimismus nicht vorgreifen und daher hier nur bemerken, dass die Einheit des Ideals als solche nur eine Abstraction ist und daher an sich keinen metaphysischen Singularismus zu begründen vermag. Die Eine Schönheit verträgt sich daher ebenso gut mit einer Vielheit des Schönen, wie die Eine Wahrheit mit einer Vielheit des Wahren. Die Wahl des Superlativs ändert daran nichts, da es keinen Widerspruch in sich birgt, von einer Mehrheit schönster oder bester Wesen zu reden. Darum ist ein metaphysischer Pluralismus mit der Einheit des Ideals sehr wohl verträglich und bedarf diese der Ergänzung durch andere Gesichtspunkte, um dem metaphysischen Singularismus eine eindeutige Ausprägung verleihen zu können. Die Einheit des Zieles oder Zweckes ist aber dazu in einer wissenschaftlichen Metaphysik schon deshalb nicht geeignet, weil für letztere zunächst die Einheit des Weltgeschehens, der zweckvolle Zusammenhang aller Sonderereignisse im Universum feststehen müsste, ehe eine Einheit des Zieles angenommen werden dürfte. Eine derartige Weltteleologie aber überschreitet die Grenzen möglichen Wissens.

6. e) Die Einheit des Elements, d. h. der letzten, einfachen Qualität des Realen, wird in der Annahme Eines Grundstoffs, Einer Grundkraft behauptet. Wenn Thales (um 585 v. Chr.) das Wesen aller Dinge im Wasser, Anaximenes in der Luft, Heraklit

im Feuer findet, so haben sie damit eine singularistische Auffassung dieser Art vertreten. Aber auch die Atomiker sind insofern Singularisten der nämlichen Kategorie gewesen, als sie ihren zahllosen Atomen nur quantitative, keine qualitativen Unterschiede beileigten. Dagegen sind Empedokles mit seinen vier Elementen (Feuer, Wasser, Luft und Erde), die durch die bewegenden Kräfte der Liebe und des Hasses verbunden und getrennt werden, und Anaxagoras mit seinen vielen qualitativ eigenartigen Stoffen (Fleisch, Blut, Gold u. s. w.), in deren chaotischen Urzustand einst der Geist (*νοῦς*) Ordnung und Bewegung gebracht hat, ausgeprägte Pluralisten gewesen. Ferner kann man Dualisten, wie Descartes, die das Materielle und das Seelische als zwei wesensverschiedene Realitäten betrachten, zu den Pluralisten rechnen, Materialisten, Spiritualisten und Monisten dagegen als Singularisten ansehen. So sind der Spiritualist Leibniz, dessen Monaden sämtlich ein qualitativ gleichartiges inneres Sein zugewiesen erhalten, ebenso wie der Materialist des *Système de la nature*, der kein anderes Sein als das der Materie anerkennt, oder der Monist Spinoza, für den Denken und Ausdehnung, Seele und Körper nur die zusammengehörigen Seiten eines und desselben Wesens sind, zu den Singularisten zu zählen. Aber auch die moderne Chemie wandelt in den Spuren dieser Denkrichtung, wenn sie sich bemüht, ihre 70 Elementarstoffe als blosse Vielfache eines und desselben Urelements nachzuweisen, und das Gleiche gilt von modernen Physikern, sofern sie alle Kräfte bezw. Energien auf eine einzige, etwa die Gravitation, zurückzuführen versuchen. Für derartige Bestrebungen wird ein Einheitsbedürfniss der menschlichen Vernunft verantwortlich gemacht, die es angeblich nicht ertragen kann, eine Vielheit von wesensverschiedenen Realitäten anerkennen zu sollen. Aber dieses vermeintliche Einheitsbedürfniss ist nichts Anderes als ein Vereinfachungsbedürfniss, dessen Befriedigung mit objectiver Richtigkeit und Gültigkeit nichts zu thun hat. Ein wirkliches Einheitsbedürfniss bliebe nur dann unerfüllt, wenn das wesensverschiedene Viele ohne Zusammenhang und Beziehung wäre. Besteht dagegen ein solches gesetzmässiges Wechselverhältniss zwischen den mannichfachen Elementen, so kann nur noch ein Vereinfachungsbedürfniss unbefriedigt bleiben, das um eine Reduction auch des Wesensverschiedenen, um eine Verwandlung aller

qualitativen in bloss quantitative Differenzen bemüht ist. Wir haben es hierin jedoch nur mit einer, von teleologischen Ideen über die Wissenschaft beherrschten (vgl. § 17, 8) *Maxime* zu thun, deren Befolgung nicht schlechthin gefordert werden kann, und die daher einer pluralistischen Metaphysik keineswegs *a priori* den Boden entzieht. Es gibt keinerlei objective, in der Natur der Sache selbst liegende Nothwendigkeit für die Annahme bloss Einer Qualität alles Realen. Man kann nur versuchen, jene Reduction durchzuführen, soweit sie von den Thatsachen erlaubt wird.

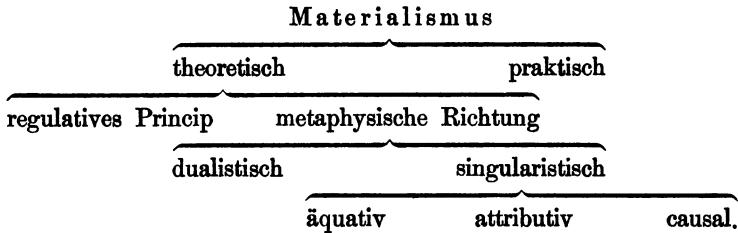
7. Fassen wir alle diese Erörterungen zusammen, so werden wir etwa Folgendes zu sagen haben. Die Einheit der letzten Ursache entzieht sich der Bestimmung in einer wissenschaftlichen Metaphysik. Die Einheit des Universums ist eine analytische Behauptung, wenn man sich bewusst bleibt, dass diese Einheit den Ausschluss einer im Einzelnen bestehenden Vielheit keineswegs fordert. Es kann nicht nur eine Vielheit des Einfachen, sondern auch eine Einheit des Zusammengesetzten geben. So braucht auch die letzte Ursache im Sinne des Singularismus durchaus nicht als eine einfache Substanz gedacht zu werden, aus der sich die Mannichfaltigkeit der empirischen Welt niemals verständlich machen liesse. Bei Herbart, für den ein Seiendes immer zugleich ein einfaches Seiendes ist, stehen daher die Religionslehre, die ein göttliches Wesen mit verschiedenen Eigenschaften anerkennt, und die Metaphysik, welche jene Voraussetzung begründet, in einem unaufgelösten Widerspruch mit einander. Verbindet man aber Einheit und Einfachheit für das Universum mit einander, so gelangt man zu der leeren, starren Conception eines Alleinen, die jedes Verständniss für die Mannichfaltigkeit des Gegebenen, Vorgefundenen unmöglich macht. Der logische Singularismus ist unhaltbar, die Einheit des Ideals oder Zwecks an sich keine ausführbare metaphysische Bestimmung über die Realität und die Einheit des Elements nur eine zweckmässige Forschungsmaxime, ein regulatives Princip ohne Gewähr für die Existenz des Erstrebten und Geforderten. Hiernach kommen wir zu dem Resultat, dass sich über die Zahl der Realitäten *a priori* nichts ausmachen lässt, und dass es von der besonderen Natur der zu erklärenden Thatsachen abhängt, wieviel Reales angenommen werden muss. Damit gewinnen wir den Uebergang zu der Frage nach der Qualität der Principien, die

sich theils in Bezug auf die Beschaffenheit des Seienden, theils in Bezug auf die des Geschehens in der Welt erhebt.

§ 19: Der Materialismus.

1. Unter den eine singularistische Welterklärung im Sinne der Einheit des Elements, der letzten wesentlichen Beschaffenheit aller Realität (vgl. § 18, 6) erstrebenden metaphysischen Richtungen sei zuerst der Materialismus, der die Naturrealität der Materie für die einzige erklärt, einer Besprechung unterzogen. Mit Rücksicht auf die grosse Mannichfaltigkeit der unter dem Namen Materialismus zusammengefassten Ansichten erscheint es wünschenswerth, durch eine Uebersicht zunächst seine verschiedenen Formen zu ordnen und darunter diejenigen festzustellen, welche eine metaphysische Bedeutung besitzen. Wir trennen vor Allem den theoretischen und den praktischen Materialismus. Dieser ist eine ethische Richtung und als solche den Kategorien, welche die Verschiedenheit der Zweckbestimmung des Sittlichen zum Ausdruck bringen (vgl. § 14, 7), zuzurechnen, indem er als die einzig erstrebenswerthen Ziele die materiellen oder sinnlichen Güter des Lebens ansieht. Der theoretische Materialismus sodann kann als regulatives Princip und als metaphysische Richtung aufgefasst werden (vgl. § 5, 4). Als regulatives Princip würde der theoretische Materialismus nur die Vorschrift bedeuten, alle Einzelforschung so einzurichten, als wenn das Materielle die einzige Qualität des Seienden wäre und daher allein zur Erklärung gegebener Thatbestände verwendet werden dürfte. Eine solche Ansicht ist z. B. von Fr. A. Lange vertreten worden und wird auch von einigen modernen Psychologen und Physiologen ihrer Einzelarbeit zu Grunde gelegt. Als metaphysische Richtung hat der Materialismus eine singularistische und eine dualistische Form angenommen. Nach der letzteren gibt es zwei verschiedene Arten von Materie, eine gröbere und eine feinere, eine trägere und eine beweglichere, nach der singularistischen Auffassung dagegen ist die Materie etwas durchaus Einheitliches. Innerhalb der singularistischen Anschauung lassen sich endlich drei verschiedene Betrachtungsweisen sondern, von denen die attributive Form das Geistige als eine Eigenschaft, die causale es als eine Wirkung

der Materie ansieht, während die äquative Form die seelischen Vorgänge ihrem Wesen nach als materielle bezeichnet. Zur leichteren Orientirung mögen diese verschiedenen Materialismen in folgender Tabelle zusammengestellt werden:



2. Nur die metaphysische Form des theoretischen Materialismus hat uns hier zu beschäftigen. Ihre dualistische Ausprägung finden wir bloss im Alterthum vertreten, und zwar bei dem von Leukippos begründeten, von Demokrit weiter ausgeführten, später von den Epikureern adoptirten Atomismus. Hiernach ist die ganze sichtbare Welt aus unsichtbaren kleinen Körperchen, den Atomen, durch Verdichtung entstanden. Der Stoff wird als qualitativ gleichartig angesehen und alle Verschiedenheit nur auf die Grösse, Gestalt und Lage der Atome bezogen. Auch die Seele soll aus ihnen bestehen, aber aus besonders glatten, feinen und runden, oder wie Lucrez († 55 v. Chr.) in seinem Lehrgedicht *De rerum natura*¹⁾ ausführt, aus den kleinsten, rundesten und beweglichsten Atomen. Dualistisch darf man diesen antiken Materialismus insofern nennen, als nach ihm Körper und Seele aus verschiedenen Atomen zusammengesetzt gedacht werden. Daneben kann auch von einem Materialismus der Stoiker gesprochen werden, insofern sie alles Seiende für körperlich erklären und die Seele als einen warmen Hauch, als etwas luftartiges bestimmen.

3. In der neueren Philosophie entwickelt sich ein singularistischer Materialismus im 17. Jahrh. auf englischem Boden. Hobbes hält Alles, was in der Welt real vorgeht, für Bewegung. Die Vorstellungen sind nichts Reales, Substanzielles, sie sind bloss Erscheinungen oder ihrem Wesen nach Bewegungen oder haben ihre Ursache in

1) Deutsche Uebersetzung von Max Seydel, 1881.

solchen. Mit der wachsenden Erkenntniss der Abhängigkeit der psychischen Zustände von physischen nimmt auch der Materialismus eine speciellere Gestalt an. Nach dem Freidenker John Toland ist das Denken eine Function des Gehirns, und der Naturforscher Robert Hooke († 1703) erblickt in dem Gedächtniss ein materielles Repositorium von Vorstellungen in der Gehirnssubstanz. Ihm verdanken wir bereits eine Berechnung der Zahl der von einem Erwachsenen während seines Lebens erworbenen Vorstellungen und die tröstliche Versicherung, dass das Gehirn, wie das Mikroskop zeige, für diese fast 2000000 Vorstellungen genügend Platz habe. In dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts erreicht die vorkantische Richtung dieses Namens ihren Höhepunkt. La Mettrie (*L'homme machine* 1748) schreibt der Materie die Fähigkeit zu, bewegende Kraft und Empfindungen zu erwerben, und bezeichnet die Seele als die Ursache dieser Fähigkeit. Da sie ihren Sitz oder ihre Sitze im Körper habe, so müsse sie ausgedehnt, also materiell sein. Allerdings sei es schwer begreiflich, wie die Materie denken könne, aber manches Andere sei eben so schwer zu verstehen. Verschiedene ärztliche Erfahrungen und die vergleichende Anatomie bewiesen die Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von körperlichen, und ihre Wirkung auf den Körper könne die Seele nur als ein Theil des Gehirns ausüben. Ganz ähnliche Vorstellungen entwickelt das Hauptwerk der materialistischen Litteratur dieser Zeit, das *Système de la nature* von Holbach. Die Hauptabsicht dieses Werkes ist die Bekämpfung jeglicher Form von Supranaturalismus, d. h. einer Anschauung, die jenseits des mechanischen Zusammenhangs der natürlichen, sinnlichen, materiellen Dinge noch eine Realität annimmt. In einer wesentlich strengeren Form als bei La Mettrie werden hier die materialistischen Behauptungen vorgetragen. Die Seele erscheint als der Körper unter dem Gesichtspunkt gewisser seiner Functionen oder Fähigkeiten. Neue Gründe werden jedoch nicht beigebracht (vgl. § 7, 6).

4. Im 19. Jahrhundert regt sich der Materialismus wieder nach dem Zerfall der speculativen Philosophie Hegel's und unter dem Einfluss zahlreicher neuer Beobachtungen und Erfahrungen über den Zusammenhang zwischen Körper und Seele auf deutschem Boden. Aus einem acuten Streit über diese Dinge auf der Naturforscher-

versammlung zu Göttingen 1854 erwächst eine Litteratur materialistischer Richtung, aus der die Schriften von C. Vogt (»Köhlerglaube und Wissenschaft« 1855), von Moleschott (»Der Kreislauf des Lebens«, 5. Aufl. 1887) und von Büchner (»Kraft und Stoff«, 19. Aufl. 1898) hervorzuheben sind. Im Ganzen unterscheidet sich dieser Materialismus von dem früheren dadurch, dass er schwache Spuren einer erkenntnistheoretischen Begründung seines Standpunkts aufweist. So erklärt Vogt, dass die Grenze alles Denkens zusammenfalle mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung; diese liege darin, dass das Gehirn das Organ der seelischen Functionen sei. Dieser Behauptung soll eine eben so grosse Sicherheit zukommen, wie der Gleichung $2 \times 2 = 4$. Doch könne man die letzten Abstractionen der Erscheinungen niemals erklären, das Bewusstsein so wenig wie die Muskelcontraction. Ausführlich wird nun hier wie in den anderen Schriften auf den speciellen Zusammenhang hingewiesen, der zwischen den geistigen Fähigkeiten und dem Gewicht des Gehirns, der Grösse seiner Oberfläche und seinem Reichthum an Windungen bestehe. Das bedeutendste Werk dieser Richtung ist aber zweifellos das von Moleschott verfasste, das sich in folgenden erkenntnistheoretischen Erörterungen bewegt. Alles Sein ist ein Sein durch Eigenschaften, aber es gibt keine Eigenschaft, die nicht bloss durch ein Verhältniss besteht. Darum gibt es keinen Unterschied zwischen dem Ding für uns und dem Ding an sich. Hat der Mensch alle Eigenschaften der Stoffe erforscht, die auf seine entwickelten Sinne einen Einfluss zu üben vermögen, dann hat er auch das Wesen der Dinge erfasst und der Menschheit absolutes Wissen. Die Materialisten bekennen sich nach Moleschott zur Einheit von Kraft und Stoff, von Geist und Körper, von Gott und Welt. Der Gedanke ist eine Bewegung, eine Umsetzung des Hirnstoffes. Er ist ein ausgedehnter Vorgang, weil er nach gewissen psychologischen Experimenten (Reactionsversuchen) Zeit braucht (!). Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Wir sind ein Spiel von jedem Druck der Luft.

5. In unheilbarer Confusion befinden sich die mannichfaltigen Aeusserungen von Büchner. Er erklärt zunächst, dass Kraft und Stoff eben so wie Geist und Materie nur Bezeichnungen für zwei

verschiedene Seiten oder Erscheinungsweisen eines und desselben, seiner eigentlichen Natur nach uns unbekanntem Wesens seien. Dieser ganz monistisch gehaltenen Auffassung tritt bald darauf die völlig widersprechende gegenüber, dass die Materie lange vor dem Geist dagewesen sei und der letztere nur auf Grund organisirter Materie existiren könne. Es stimmt dies merkwürdig zu der späteren Behauptung, dass es keine Materie ohne Geist gebe, und dass der Materie nicht bloss physikalische, sondern auch geistige Kräfte innewohnen. Dann wieder wird die Seele zu einem Collectivbegriff für die gesammte Thätigkeit des Gehirns, so wie die Respiration ein solcher Begriff für die Thätigkeit der Athmungsorgane sei. Wie die Atome, die Nervenzellen oder die Materie es anfangen, um Empfindungen oder Bewusstsein zu erzeugen, könne uns vollkommen gleichgiltig sein: es genüge vollständig zu wissen, dass es so sei. Neben dieser kaum zu überbietenden Verwirrung der Begriffe hat Büchner sich auch mit der lohnenden Vertheilung der geistigen Prozesse an besondere Ganglien des Gehirns liebevoll beschäftigt, und so wird Vernunft, Phantasie, Gedächtniss, Zahlensinn, Raumsinn, Schönheitssinn u. a. in separaten Zellen untergebracht. Nur etwa 100 000 Vorstellungen rechnet er auf das entwickelte Bewusstsein eines Erwachsenen und erhält so die beglückende Aussicht, dass bei den circa 500—1000 Millionen Ganglienzellen noch sehr viel Platz für neue geistige Schöpfungen (und Fähigkeiten?) sei. Im Todesjahre Büchner's, 1899, erschien sodann ein Werk von E. Haeckel: Die Welträtsel, das den Materialismus ebenfalls ohne deutliche Abgrenzung gegen den Monismus vertritt und auch sonst von einer ähnlichen theoretischen Unklarheit beherrscht ist¹⁾. Zum Schlusse dieser kurzen historischen Uebersicht mag noch die merkwürdige Form eines logisch deducirten Materialismus erwähnt werden, den Uebeweg ausgebildet hat. Hiernach sind die Dinge der uns erscheinenden Welt unsere Vorstellungen. Da nun jene ausgedehnt sind, so sind es auch die Vorstellungen. Da ferner diese in der Seele ablaufen, so ist auch die Seele ausgedehnt und, da die Materie das Ausgedehnte ist, zugleich materiell. Es ist kein Zweifel, dass man von demselben

¹⁾ Vgl. meine Darstellung und Beurtheilung dieses Werkes in: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 1902.

Ausgangspunkte logisch zu einem ganz entgegengesetzten Resultate kommen könnte.

6. Da in der historischen Darstellung der Haupttypen des Materialismus alle seine Beweisgründe zur Sprache gebracht sind und die von uns unterschiedenen Formen seiner singularistischen Ausprägung nirgends in scharfer und reinlicher Abgeschlossenheit vorliegen, so dürfen wir ohne Verzug eine zusammenfassende Kritik dieser metaphysischen Richtung überhaupt vortragen. Wenn eine Metaphysik dogmatisch genannt werden kann, so ist es diese. Denn die Gründe, welche sie vorbringt, sind recht dürftig. Das Alterthum wurde den Thatsachen durch seinen Dualismus der Materien noch einigermaßen gerecht, und unter den Formen des singularistischen Materialismus bestreitet die attributive und die causale Ausdrucksweise wenigstens nicht die qualitative Eigenthümlichkeit des Geistigen. Zu einer naiven Sinnlosigkeit wird jedoch die Behauptung des äquativen Materialismus, sobald man sie nicht im Sinne des später zu behandelnden Monismus auslegt. Eine Identität kann begrifflich nur behauptet werden, wo die Merkmale der in Frage stehenden Begriffe als identisch zu betrachten sind. Es ist jedoch eine alte und eine der sichersten Beobachtungen, dass das sog. Psychische ganz oder doch der Hauptsache nach in seinen Merkmalen abweicht von dem Physischen. Was soll also das Decret, das Geistige sei ein materieller Vorgang? Bis auf die neueste Zeit fehlt es dem Materialismus ganz an einem Versuche seine Richtung erkenntnistheoretisch zu begründen. Man darf es wohl als einen Erfolg der Kant'schen Erkenntniskritik betrachten, dass man im 19. Jahrhundert diesen Versuch gewagt hat. Aber an der eigentlichen Schwierigkeit ist man, wie aus den mitgetheilten Aeusserungen von Vogt oder von Moleschott zu ersehen, mit achtloser Leichtigkeit vorübergegangen. Die einzige Thatsache, auf die sich der Materialismus stützt, ist die offenkundige Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von den physischen. An einer solchen Beziehung zwischen beiden Erscheinungen haben jedoch auch Philosophen anderer Richtung nicht gezweifelt, und sie muss daher wohl als eine vieldeutige, nicht aber als eine nothwendig zum Materialismus führende Thatsache angesehen werden. Aus den im Nachstehenden angeführten Gründen ist vielmehr zu folgern, dass der Materialismus

weder die plausibelste noch die einfachste Erklärung dieses Thatbestandes ist.

7. Zunächst einige Bemerkungen über den attributiven Materialismus. Dieser kann nur als eine vorläufige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gehirn und Bewusstsein gelten. Denn die Angabe, dass ein Inhalt der Erfahrung, etwa das Gefühl der Unlust oder die Vorstellung eines Löwen, einer materiellen Substanz, wie sie durch bestimmte Theile des Nervensystems repräsentirt ist, als Eigenschaft zukomme, liefert keine auch nur in den allgemeinsten Zügen befriedigende Aufklärung über den Sachverhalt. Die Beziehung zwischen Ding und Eigenschaft wird überall in der Wissenschaft nur als eine vorläufige Beschreibung der Thatsachen gewürdigt. Fällt das Ding mit der Summe seiner Eigenschaften zusammen, so fragt es sich sofort, wie sich die in Rede stehende Eigenschaft zu den übrigen verhalte, und diese Frage bedeutet gerade in unserem Falle nichts weniger als die Wiederholung der alten Problemstellung. Ist aber das Ding von seinen Eigenschaften verschieden, so tritt zu der eben genannten Frage noch die weitere nach der Beziehung zu diesem substantiellen Hintergrunde der einzelnen Merkmale hinzu, vermehrt sich also die Schwierigkeit, die wir hervorgehoben haben, um eine neue. Ferner kann die Angabe, dass das Psychische Eigenschaft des Gehirns sei, nicht einmal als eine richtige Beschreibung der Thatsachen angesehen werden. Denn die Bewusstseinserscheinungen tragen, wie die Psychologie lehrt, den Charakter von Vorgängen und nicht den von Eigenschaften an sich, und das Princip des psychophysischen Parallelismus (vgl. § 8, 5) setzt daher auch die Bewusstseinsinhalte zu Gehirnprocessen in eine gesetzmässige Beziehung. Das Verhältniss des Körperlichen zum Geistigen ist also ein Verhältniss von Vorgängen zu einander. Ein solches kann aber durch den attributiven Materialismus niemals begriffen werden, nur der causale ist dazu wenigstens principiell im Stande. Darum richten wir uns im Folgenden fast ausschliesslich gegen diese, wissenschaftlich allein ernstlich zu berücksichtigende Form des metaphysischen Materialismus.

8. a) Der Materialismus steht im Widerspruch mit einem Grundgesetz der modernen Naturwissenschaft, nämlich mit dem Gesetz von der Erhaltung der Energie. Nach diesem ist die Summe der in einem

geschlossenen materiellen System, also, sofern das ganze Universum als ein derartiges System betrachtet werden kann, in der Welt vorhandenen Energie stets eine constante, und alle hier oder da auftretenden Veränderungen sind nur Wandlungen in der Vertheilung der Energie, die auf einem wechselseitigen streng gesetzmässigen Austausch beruhen (vgl. § 18, 2; 21, 6. 7). Unter dieser Voraussetzung besteht ein lückenloser Zusammenhang zwischen allen sog. physischen Processen und ist gar kein Platz vorhanden für eine neue Erscheinungsform, das Psychische oder das Geistige. In denselben allgemeinen Zusammenhang sind auch die Lebensprocesse und unter ihnen die Thätigkeiten des Nervensystems, insbesondere des Gehirns eingeschaltet zu denken. Gehört nun das Geistige nicht zu den selbständigen Energieformen, der mechanischen, elektrischen oder chemischen, zwischen denen ein Austausch auf Grund von quantitativen Aequivalenzgesetzen herrscht, so ist nicht einzusehen, wie es entstehen soll. Wird eine Empfindung durch eine Gehirnerregung hervorgerufen, so muss diese dadurch an (chemischer?) Energie verloren haben. Dann hat sich die Energie dieses Systems um ein wenn auch noch so geringes Quantum verändert, ist also das Erhaltungsgesetz verletzt. Die einzig consequente Vorstellung wäre, auch die geistigen Prozesse als eine besondere Energieform der chemischen, elektrischen, thermischen oder mechanischen Energie zuzuordnen und zwischen ihr und diesen denselben gesetzmässigen Zusammenhang von Austausch und Ausgleich anzunehmen, der innerhalb der physischen Energieformen herrschend gedacht wird. Aber diese, neuerdings von Ostwald vertretene Ansicht richtet den alten dualistischen Materialismus wieder auf. Denn mag man auch ein Recht dazu haben, den Energiebegriff auf die seelischen Vorgänge anzuwenden, ein Recht, das manchen Bedenken ausgesetzt ist (vgl. § 21, 6), so muss doch zweifellos ein grosser Unterschied zwischen dieser geistigen Energie und den anderen anerkannt werden. Hier Bewegungen als allgemeines Merkmal der physischen Prozesse, sichtbare oder unsichtbare, grobe oder Molekularbewegungen, dort das raumlose Geschehen von Empfindungen und Gefühlen, Wollen und Denken; hier die Abwesenheit eigentlich qualitativer Abweichungen zwischen den Körpern und ihren Kräften und darum ein gemeinsames Mass und eine weitreichende Aequivalenz zwischen allen, dort eine

reiche, durch tiefere Analyse nur immer wachsende Mannichfaltigkeit von Vorgängen und Zuständen und eine entsprechende Fülle subjectiver Dispositionen und Fähigkeiten; hier eine mechanische Gesetzmässigkeit des Ablaufs und der Verbindung von Energieänderungen und Stoffen, dort Absicht, Zweck und Persönlichkeit, einheitliche Regelung des geistigen Lebens und die eigenthümliche Herrschaft idealer Gesichtspunkte. Diese Unvergleichbarkeit des physischen und psychischen Geschehens macht die Einführung eines sie beide umspannenden Energiebegriffs zu einem für den Materialismus illusorischen Gewinn, weil ihn von einer dualistischen Auffassung dann nur noch der Name trennt.

9. b) Der Materialismus ist nicht im Stande, auch nur den einfachsten psychischen Vorgang zu erklären. Denn dazu würde erfordert werden, dass sich dieser mit Nothwendigkeit aus gewissen gegebenen oder gedachten Voraussetzungen einer bestimmten Constellation materieller Prozesse ableiten liesse. Wie aber Empfindung aus Bewegung als selbstverständliche Consequenz hervorgehen soll, das ist so wenig einzusehen, dass selbst die Materialisten diese Schwierigkeit einzugestehen pflegen. Wenn sie in solchem Falle behaupten, dass auch bei rein physischen Zusammenhängen die gleiche Unbegreiflichkeit stattfinde, so ist das nur sehr *cum grano salis* anzuerkennen. Denn dass eine äussere oder innere Bewegung die Folge einer Bewegung ist, deren Grösse und Geschwindigkeit von bestimmbareren Umständen abhängig ist, bedarf ebenso wenig einer Demonstration, als dass ein Gedanke aus einem anderen Gedanken hervorgeht. Und somit kann hier durch eine begriffliche oder anschauliche Construction die Nothwendigkeit des Eintritts bestimmter Ereignisse dargelegt werden. Mag es daher auch metaphysisch im letzten Grunde unverständlich sein, wie ein materielles Agens es anfängt, ein anderes in Thätigkeit zu setzen, und mag somit die Unbegreiflichkeit des Causalnexus, der hervorbringenden, erzeugenden Kraft auch für das physische Gebiet zutreffen, so bleibt doch immerhin der Bedingungs-zusammenhang hier unvergleichlich einfacher und durchsichtiger. Welche anschauliche Construction dürfte eine Molekularbewegung im Gehirn mit einem Denkkakt verknüpfen, der einer geometrischen Darstellung keinen Winkel und keine Linie bietet? Welche begrifflich-analytische Consequenz liesse sich aus einer

solchen Bewegung auf eine Empfindung oder auf ein Gefühl ziehen? Die wesentlichen oben aufgeführten Unterschiede zwischen der Eigenart des Physischen und Psychischen würden die Reduction des letzteren auf das erstere im Sinne eines Hervorgehens, Erzeugtwerdens nur als eine letzte Thatsache anerkennen, nicht aber als eine anschaulich oder begrifflich nothwendige erscheinen lassen. Der Materialismus aber ist nicht die Feststellung eines thatsächlichen Verhaltens. Noch ist es Niemand gelungen, das Auftreten eines Affects z. B. als unmittelbare Folgeerscheinung eines Gehirnprocesses *ad oculos* zu demonstrieren. Er ist vielmehr eine Hypothese, die an dem Massstabe ihrer Denkbarkeit und ihrer Leistungsfähigkeit geprüft werden muss. Und ihre Denkbarkeit steht nach dem hier entwickelten psychologischen Argument ebenso wie ihre Leistungsfähigkeit sehr in Frage. Das Psychische als Product von körperlichen Processen zu fassen, ist eine sehr unwahrscheinliche Annahme, und die Erklärung der Eigenart geistigen Lebens wird durch die Behauptung, dass sie aus materiellen Vorgängen resultire, nicht im mindesten gefördert. Die beredte Darstellung dieses längst bekannten Sachverhalts durch Du Bois-Reymond (» Ueber die Grenzen des Naturerkennens « 1872 u. ö.) hat dazu beigetragen auch in den Kreisen der Naturforscher seine Anerkennung zu verbreiten.

10. c) Der Begriff der Abhängigkeitsbeziehung ist ein viel allgemeinerer als der des causalen Verhältnisses. Denn jener besagt nur, dass zwischen zwei Erscheinungen *a* und *b* eine solche Beziehung besteht, dass jede Veränderung in oder an *a* von einer entsprechenden Veränderung in oder an *b* gefolgt oder begleitet ist. Entsprechend aber nennt man eine Veränderung dann, wenn sie in qualitativer und in quantitativer Hinsicht sich einer anderen äquivalent erweist, so dass gleiche oder ähnliche Vorgänge in oder an *a* auch gleiche oder ähnliche Vorgänge in oder an *b* auftreten lassen, oder dass grössere, kleinere, stärkere, schwächere etc. Veränderungen dort auch in gleicher Richtung erfolgende Veränderungen hier nach sich ziehen. Für die Causalität treffen diese Bestimmungen zwar ebenfalls zu, aber für sie wird ausserdem ein bestimmter zeitlicher Zusammenhang erforderlich, der für die Abhängigkeit als solche völlig irrelevant ist, und eine Umkehrung des Verhältnisses, die hier ohne Weiteres vorgenommen werden kann, ist mit Rücksicht auf die zeitliche Succession

der causal verbundenen Prozesse bei diesen nicht zugänglich. Darum ist die Behauptung einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen psychischen und physischen Processen scharf zu trennen von der Behauptung ihrer causalen Verknüpfung. Da nun die Beobachtung dem Unbefangenen sowohl die Abhängigkeit psychischer Vorgänge von physischen als auch die umgekehrte aufzeigt, so ist offenbar für den vorurtheilslosen Forscher zunächst nur der allgemeine Begriff einer Functionsbeziehung, nicht aber der speciellere einer causalen Verknüpfung auf diesen Thatbestand anwendbar. Die moderne Psychologie trägt diesem Sachverhalt durch das Princip des psychophysischen Parallelismus Rechnung, wonach die geistigen Vorgänge von körperlichen gesetzmässig begleitet sind, ohne dass die Art dieses Parallelgehens vorläufig genauer bestimmt werden könnte (vgl. § 8, 5). Der Materialismus dagegen setzt sofort die speciellere Vorstellung eines einseitigen Causalverhältnisses voraus und ist sich weder des hervorgehobenen Unterschiedes in den Begriffen noch der Einseitigkeit seiner Auffassung des Thatbestandes bewusst.

11. d) Der Begriff der Materie ist nur gebildet, um das Objective an den Erlebnissen zu hypostasiren. Um das in unserer Erfahrung von uns Unabhängige, einer selbständigen Gesetzlichkeit des Geschehens Angehörige sachgemäss darzustellen, hat die Naturwissenschaft eine materielle Substanz angenommen, in der Kräfte der Anziehung und Abstossung wirksam sind, und die sich demgemäss in Spannungszuständen oder Bewegungen befindet. Die Qualität unserer Bewusstseins- oder auch nur der Wahrnehmungsinhalte selbst dagegen, die Röthe und Bläue, Süssigkeit und Säure, Schmerz und Kitzel auszudrücken oder zu erklären, sind solche Realitäten weder bestimmt noch geeignet. Sie wollen nur die Thatsache verständlich machen, dass unsere Sinneseindrücke in einer von uns nicht willkürlich herzustellenden oder abzuändernden Reihenfolge und Verbindung auftreten und verschwinden, dass sie in einem ihnen als solchen zufälligen, fremdgesetzlichen Zusammenhang gegeben sind. Aus dieser erkenntnistheoretischen Erwägung (vgl. § 17, 3) geht der tiefere Grund für die Unmöglichkeit hervor, das Psychische in den Kreis des Energiesatzes einzubeziehen und es als Product materieller Prozesse verständlich zu machen. Die Begriffe von Materie und Energie

müssten wesentlich umgestaltet werden, wenn sie fähig werden sollten, die ihnen vom Materialismus zugewiesene Bedeutung für das geistige Leben zu erlangen.

Nach diesen Erörterungen müssen wir den Materialismus als eine nicht nur sehr hypothetische, sondern auch als eine unwahrscheinliche metaphysische Annahme betrachten. Wenn er auch in philosophischen Kreisen heut zu Tage jeglichen Credit verloren hat, so ist doch in denen der Naturforscher eine Neigung zu dieser Vorstellung noch immer sehr verbreitet, und in weiten Kreisen des Volks und der sog. Gebildeten wird dieses Schlagwort vielfach im Sinne einer sicheren naturwissenschaftlichen Theorie angewendet. Wir haben es darum nicht für überflüssig gehalten, die wichtigsten Argumente gegen den Materialismus vom naturwissenschaftlichen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zu entwickeln.

Zum Schluss verweisen wir auf das vortreffliche Werk von F. A. Lange: »Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart« (6. Aufl. 2 Bde. 1898).

§ 20. Der Spiritualismus.

1. Viel später als der Materialismus ist sein direktes metaphysisches Gegenheil, der Spiritualismus, in der Geschichte der Philosophie aufgetreten. Denn die einzige Richtung des Alterthums, die diesen Charakter zu besitzen scheint, nämlich die Ideenlehre Platon's, ist deshalb kein ausgebildeter Spiritualismus zu nennen, weil die Idee die Realität des Begriffs ist und nicht etwas ursprünglich Geistiges, ein psychisches Substrat der Erscheinungen bedeutet. Der erkenntnistheoretische Idealismus paart sich hier noch mit dem metaphysischen Spiritualismus in unklarer Weise. Reiner ist der letztere in der neuplatonischen Emanationslehre herausgearbeitet. Die höchste Ursache, das Eine, differenzirt sich hier in den Geist und das Gedachte, Subject und Object, aus dem Geist geht die Seele und aus dieser der Körper hervor, der demnach geistiger Natur sein muss. Aber als ein Grenzbegriff wird hier doch eine Materie, die Vertreterin des Nichtseienden, gefordert, und der Spiritualismus erscheint nicht sowohl als eine unmittelbare Bestimmung aller Realität, sondern vielmehr im Sinne einer secundären, abgeleiteten Anschauungs-

weise. Darum können wir als den ersten Vertreter eines echten Spiritualismus erst Leibniz bezeichnen¹⁾. Alles Zusammengesetzte weist hin, wie er lehrt, auf das Einfache, aus dem es besteht. Ein solches wahrhaft Einfaches darf nicht selbst wieder theilbar sein, muss also, da alles Stoffliche seiner Natur nach nicht untheilbar ist, einen unstofflichen, immateriellen Charakter tragen. Darum sind diese letzten Einheiten alles Complexen »metaphysische Punkte«, ausdehnungslose Realen. Solche können weder entstehen noch vergehen, sondern nur geschaffen oder vernichtet werden, d. h. sie sind einfache Substanzen, die durch sich existiren, selbständig sind. Descartes hatte die Substanz definirt als das Wesen, das so existirt, dass es keines anderen Wesens zur Existenz bedarf, und daraus gefolgert, dass nur Gott im eigentlichen Sinne Substanz genannt werden dürfe. Doch schienen ihm die Materie und die Seele, die *res extensa* und die *res cogitans*, insofern auch das Prädicat der Substanz zu verdienen, als sie bloss Gottes, sonst aber keines anderen Wesens zur Existenz bedürfen. Diesen laxen Sprachgebrauch beseitigte Spinoza, indem er nicht nur die sachliche, sondern auch die begriffliche Unabhängigkeit der Substanz behauptete und somit nur Gott mit diesem Namen belegte. Er versteht unter Substanz das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Wesens bedarf, von dem er gebildet werden müsste. Die Definition von Leibniz kehrt im Wesentlichen zurück zu der des Descartes. Sie lautet: *substantia est ens per se existens*. Während jedoch seine Vorgänger die Einzigkeit der Substanz behauptet hatten, verknüpft Leibniz mit der ähnlichen Bestimmung die durch die Thatsache zusammengesetzter Erscheinungen geforderte Annahme einer unendlichen Vielheit von Substanzen.

2. Alle Veränderung setzt thätige, wirkende Kräfte voraus. Sofern also die einfachen Substanzen die realen Träger alles Seins und Geschehens sind, werden sie als kraftbegabte Wesen zu betrachten sein. Nach dem Vorgange von Giordano Bruno nennt Leibniz

¹⁾ Die Abhandlungen *Monadologie* und *Principes de la nature et de la grâce*, um 1714 verfasst (deutsch in v. Kirchmann's Philos. Biblioth.), enthalten eine systematische Darstellung seines Standpunktes.

diese selbständigen Einheiten alles Seienden Monaden. Da nun ihr ganzes Wesen Selbstthätigkeit ist, so können sie nichts empfangen, es kann nichts in sie eindringen, und die scheinbare Wechselwirkung zwischen den Vorgängen der sichtbaren Welt beruht nur auf einer weisen Vorherbestimmung, der prästabilirten Harmonie, vermöge deren die Zustände aller Substanzen einander correspondiren, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen. Nur die Analogie unserer Seele erlaubt es, das innere Sein aller Monaden näher zu bestimmen, weil wir nur in ihr ein absolut einfaches und selbstthätiges Wesen wirklich kennen. Man kann daher die Monaden als Seelen bezeichnen und muss dann die Körper, diese Monadenaggregate, als Vielheiten von Seelen fassen. Aeusserlich können sich nun die Monaden überhaupt nicht von einander unterscheiden, da sie punktuell gedacht werden. Andererseits müssen sie von einander verschieden sein, weil sonst gar kein Recht vorläge, eine Vielheit von ihnen anzunehmen. Die damit geforderte innere Verschiedenheit baut sich aus den in den Monaden ablaufenden Zuständen auf. Sie besteht in einer Mannichfaltigkeit von Klarheitsgraden ihrer Vorstellungen. Schon im Alterthum war es üblich, die Sinneswahrnehmung als ein Abbild der objectiven Welt aufzufassen. Indem Leibniz diese dem populären Bewusstsein aller Zeiten geläufige Annahme mit dem mathematischen Begriff der Darstellung verknüpft, gelangt er zu der Bestimmung, dass jede Monade das ganze Universum mit einer ihr eigenthümlichen Klarheit und Deutlichkeit vorstelle oder darstelle, dass jede in diesem Sinne ein Mikrokosmos oder ein Spiegel des Alls, *une concentration de l'univers*, sei. Die Einfachheit der Monade hindert nicht eine Vielheit ihrer Zustände, die durch die verschiedenartigen Beziehungen der Monaden zu einander gefordert wird. Neben den Vorstellungen, der *vis repraesentativa*, ist eine *vis appetitiva*, das Princip des Wechsels, und sind damit Strebungen oder Begierden vorhanden, durch die der Uebergang von einer Vorstellung zur anderen vermittelt wird. Die Vorstellungen aber zerfallen nach Leibniz in zwei grosse Classen, indem sie als Perceptionen oder als Apperceptionen gegeben sein können. Jene bestehen in dem blossen Erlebniss des psychischen Zustandes, diese enthalten noch dazu ein Bewusstsein von ihm. Wenn ein Raubthier auf seine Beute lauert, so hat es eine Perception, sofern

es von dieser Thätigkeit nichts weiss, sie nicht selbst wahrnimmt, sofern sie also ihm unbewusst bleibt (vgl. § 8, 4). Die ganze Welt besteht somit nach Leibniz aus Seelen oder seelenartigen Wesen. — Diesem Spiritualismus hat sich Maine de Biran († 1824) angeschlossen, doch ist für ihn die psychische Urthatsache nicht die Vorstellung, sondern der »*effort voulu*«, und so wird Activität und Wille das Wesen aller einfachen Substanzen.

3. Einen ähnlichen Standpunkt hat dann Herbart begründet. Von einer allgemeinen Begriffsbestimmung des Seins geht er aus. Es besteht nach ihm in der absoluten Position, womit einerseits alle Relation, andererseits alle Negation abgelehnt wird. Nun würde eine Vielheit von Qualitäten des Seienden etwas Relatives in dasselbe hineinbringen, also muss die Beschaffenheit des Seienden als eine ganz einfache gedacht werden. Der Widerspruch, der in dem Erfahrungsbegriff eines Dinges mit vielen Merkmalen liegt, kann ohne Schaden für die diesem Begriffe zu Grunde liegenden Thatsachen nur dadurch aufgelöst werden, dass man eine Vielheit von Seienden annimmt, von denen jedes absolut einfach ist (vgl. § 18, 7). Das sind die Realen Herbart's, auch unkörperliche Wesen wie die Monaden des Leibniz, aber ihrer einfachen Qualität nach unbestimmbar. Die Beziehungen, in denen die Realen zu einander stehen, sind Störungen, die sie erfahren, und Selbsterhaltungen, die von ihnen ausgehen, wobei jede Selbsterhaltung die Störung aufhebt, »dergestalt, dass sie gar nicht eintritt«. Nun ist nach Herbart's psychologischer Auffassung die Vorstellung der einzige Vorgang, in dem sich unser bewusstes Seelenleben äussert. Die Selbsterhaltungen des Seelenrealen können daher als Vorstellungen gelten. Hier ist der Spiritualismus offenbar weniger ausgeprägt als bei Leibniz, da Herbart die Selbsterhaltungen der das Körperliche bildenden Realen und die einfache Qualität aller ihrem Wesen nach nicht näher bestimmt. Viel rückhaltloser hat sich zum Spiritualismus Lotze bekannt. Den Begriff des Seins definirt er als das Stehen in Beziehungen oder als die Fähigkeit zu wirken und zu leiden. Solche Beziehungen erscheinen jedoch nur denkbar unter der Voraussetzung einer Einheit, die alle Wesen verbindet. Darum betrachtet Lotze die einzelnen Dinge als Modificationen eines Absoluten, einer Substanz. Als für sich seiende Einheiten endlich lassen sich alle Dinge nur dann denken,

wenn man ihnen eine nach Analogie unseres eigenen Bewusstseins aufzufassende geistige Qualität beilegt.

4. Besonders deutlich hat Schopenhauer das wesentliche Motiv des Spiritualismus zur Geltung gebracht. Der Gegensatz, den Kant zwischen Erscheinung und Ding an sich aufgerichtet hatte (vgl. § 17, 10), wird von ihm anerkannt, aber in uns selbst, meint er, erfassen wir beides. Dem erkennenden Subject ist sein Leib, sein Ich, auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben, einmal als Vorstellung, als körperliches Object, und sodann als das Jedem unmittelbar Bekannte, als Wille. Ist nun der Wille in uns das Ding an sich, so ist damit zugleich die ganze Welt der Erscheinungen aufgeschlossen. Jede strebende und wirkende Kraft in der Natur ist wesentlich identisch mit dem Willen in uns. Auch Wundt kann man als Spiritualisten bezeichnen. Von der in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen Realität der Erlebnisse führen nach ihm die naturwissenschaftliche Forschung und die psychologische auf getrennte Bahnen, jene zu einer exacten Untersuchung der isolirt gedachten Vorstellungen, die als solche zu Objecten werden, diese zu einer Erkenntniß des Bestandes und inneren Zusammenhanges der ganzen, aus Vorstellungen, Gefühlen, Willensvorgängen sich zusammensetzenden Erfahrung. Die letzte Einheit, bei der eine metaphysische Betrachtung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse stehen bleiben kann, ist das lediglich formal bestimmte Atom, über dessen eigene Natur wir nichts erfahren. Dagegen gelangt eine entsprechende Untersuchung des psychologischen Thatbestandes zu der Annahme, dass der Wille »die wirkliche Realität unseres eigenen Seins« ist. »Da wir nun unmöglich annehmen können, dass die Objecte überhaupt kein eigenes Sein haben, und ein anderes eigenes Sein als unser Wille uns nirgends gegeben ist . . ., so wird hier unweigerlich eine Ergänzung des kosmologischen durch den psychologischen Regressus gefordert: das eigene Sein der Dinge . . . ist dem unseren gleichartig; es ist Wollen.« Die letzte Einheit alles Seins aber wird als Willenseinheit bestimmt.

5. Daneben findet man spiritualistische Ansichten, deren Begründung mit Hilfe des Idealismus (vgl. § 17) vollzogen wird. Ist hiernach die Welt unsere Vorstellung, so liegt es nahe, vorstellende Wesen, d. h. Seelen, als die einzigen Realitäten anzuerkennen. In

typischer Form hat diesen Standpunkt G. Berkeley ausgebildet, nach dessen »Immaterialismus« oder »Psychismus« es nur Geister, nur psychische Substanzen gibt. Zuweilen spielen auch Werthbeurtheilungen bei diesen Anschauungen mit, indem man die seelischen Prozesse als die wichtigeren, allein werthvollen ansieht und darum die materiellen Vorgänge zu einer unwesentlichen Erscheinungsform degradirt. Mit dieser Begründung pflegt der Monismus, die Zwei-seitentheorie des universellen Parallelismus (vgl. § 22), in den Spiritualismus umzuschlagen. Besonders nahe liegt die metaphysische Ansicht des Spiritualismus für den, der in der Naturphilosophie einer dynamischen Auffassung (vgl. § 7, 6) huldigt. Wer die Atome lediglich als Kraftcentren und somit als mathematische Punkte betrachtet, wird geneigt sein, ihr Wesen durch irgend eine psychische Qualität vollständig bestimmt zu finden. Dass eine psychologische Betrachtung mit dem Spiritualismus in widerspruchslosen Zusammenhang gebracht werden kann, ist ohne Weiteres einleuchtend. Zwar hat man gemeint, es erwachse dieser metaphysischen Deutung der Welt daraus eine besondere Schwierigkeit, dass die Existenz fremder Bewusstseinscentren unter ihrer Voraussetzung weder erklärt noch auch nur verständlich gemacht werden könne. Es ist jedoch nicht einzusehen, warum die metaphysische Interpretation der Bewegungsvorgänge fremder Individuen, aus denen wir ihr inneres oder psychisches Sein zu erschliessen pflegen, diesen Analogieschluss gefährden müsse. Denn die Thatsachen selbst würden ja dadurch in keiner Weise andere werden, nur müsste sich ihre sonst in naturwissenschaftlichen Begriffen dargestellte Auffassung in das neue Gewand einer spiritualistischen Deutung kleiden. Aber auch der Besitzstand der durch die Naturforschung ausgebildeten Begriffe, Gesetze und Methoden würde durch den Spiritualismus keine Veränderung erfahren. Es bliebe sich gleich, ob man bei dem Begriff materieller Atome und der Vorstellung eines mechanischen Zusammenhangs zwischen ihnen stehen bliebe, oder ob man diese Begriffe durch die Annahme eines geistigen Inhalts, der ihr eigentliches Wesen ausmache, zu modificiren suchte. Jedenfalls müsste auch in letzterem Falle das Stattfinden aller der Beziehungen und die Herrschaft aller der Regeln vorausgesetzt werden, welche die Naturwissenschaft mit Hilfe von Beobachtung und Rechnung in allgemeingiltiger Weise

festgestellt hat. Endlich verträgt sich der Spiritualismus auch mit einer realistischen Erkenntnistheorie, insofern er psychische Realitäten nicht nur den Bewusstseinserscheinungen, sondern auch der Aussenwelt zu Grunde legt.

6. Ist der Spiritualismus somit eine sehr wohl denkbare Hypothese, so wird die genauere Prüfung seiner Argumente festzustellen haben, ob ihm darüber hinaus eine höhere Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden darf.

a) Das wichtigste Argument für den Spiritualismus besteht in der Voraussetzung, dass sich die Innenwelt leichter, sicherer und tiefer erkennen und bestimmen lasse, als die Aussenwelt. Das erkennende Subject und das zu erkennende Object fallen bei jener zusammen. Der Grundsatz, dass Jeder sich selbst der Nächste ist, scheint nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch zu gelten. Die Aussenwelt wird als das Fremde, Unbekannte betrachtet, zu dem wir einen Zugang nur von uns selbst aus haben. Moderne Psychologen haben diese Ansicht unterstützt, indem sie die innere Wahrnehmung für schlechthin evident und zuverlässig erklärten und das Psychische mit den Bewusstseinsinhalten identifizierten. Der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, Wirklichkeit und Realität wird für die Innenwelt aufgehoben: wir erfassen uns unmittelbar so, wie wir sind. So verbindet sich ein Realismus hinsichtlich der Aussenwelt mit einem psychologischen Conscientia- lismus. Aber dieser letztere Standpunkt ist für den Spiritualismus thatsächlich unhaltbar. Denn fiele das Ich, die Seele mit den einzelnen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühlen und Willensakten, die zufällig im Bewusstsein gegeben sind, zusammen, so hätten wir, wie Hume behauptete, in dem Ich ein blosses »Bündel von Perceptionen«. Der Spiritualismus aber meint ja ein selbständiges Wesen, eine Realität, wenn er Seele oder Seelisches in allen Erscheinungen hypostasirt. Damit stellt er sich auf den Boden eines psychologischen Realismus, der die Bewusstseinsinhalte nur als Hinweise auf das ihnen zu Grunde liegende reale Sein betrachtet. Welch ein Recht aber hat er alsdann, die Erkennbarkeit und Bestimmbarkeit des Psychisch-Realen für leichter und sicherer zu halten, als die des Physisch-Realen? Der thatsächliche Entwicklungsgang der Naturwissenschaft und der Psychologie gibt ein solches Recht ohne Zweifel

nicht. Die Erkenntniss ist auf jenem Gebiet vielmehr weiter fortgeschritten, als auf diesem. Wie langsam und mühsam bahnt sich die Psychologie den Weg zu ihrem Object! Der inneren Wahrnehmung pflegt sie durchaus nicht blindlings zu vertrauen, und ihre Fortschritte bestehen nicht nur in einer Einsicht in die Gesetze des Seelenlebens, sondern auch in einer Verfeinerung der Analyse des Thatbestandes und einer Reinigung desselben von den Mängeln der Selbstbeobachtung. Die Selbsterkenntniss hat ja auch von Alters her als eine besonders schwierige Aufgabe gegolten, deren Erfüllung durch intellectuelle und zugleich durch moralische Fehler gehindert werde. Dass endlich Subject und Object der Erkenntniss hier dasselbe Wesen sind, bedeutet keinen Vortheil, sofern dieses Wesen unserer Erkenntniss dadurch nicht zugänglicher wird (vgl. § 27, 8 ff.).

7. b) Ein zweites Argument, dessen sich Leibniz bedient hat, geht von der Behauptung aus, dass Ausdehnung wesentliches Merkmal aller Körper ist. Nun ist aber die Ausdehnung, wie der Raum überhaupt, ins Unendliche theilbar. Es gibt keinen letzten Raumtheil, also auch kein absolut kleinstes Körperchen. Man gelangt daher bei der Analyse der Körper, bei der Zerlegung dieser complexen Erscheinungen niemals zu den letzten, einfachsten Elementen, wie das für eine vollständige und befriedigende Bestimmung der Realität erforderlich ist. Das absolut Einfache muss somit raumlos und, was auf dasselbe hinauskommt, immateriell, also geistartig gedacht werden. Dies Argument wäre nur dann eine Empfehlung für den Spiritualismus, wenn die unendliche Theilbarkeit des Raumes mit der Frage nach den Elementen des Raumerfüllenden nothwendig zusammenhinge. Dies ist aber nicht der Fall, sobald man auseinanderhält, was gesondert werden muss, die qualitative Beschaffenheit des Rauminhalts und den von ihm eingenommenen Raum. Warum soll nicht ein Raumerfüllendes trotz seiner räumlichen Theilbarkeit einfach, letztes Element sein können? Ein grosser Klumpen reinen Goldes ist doch sicherlich einfacher, als ein winziges Tröpfchen Eiweiss, d. h. es besteht zwischen Grösse und Volumen einerseits und der Einfachheit oder Complexität andererseits gar keine selbstverständliche Beziehung. Die Elementaratome der Körper brauchen daher nicht unräumlich, nicht punctuell oder immateriell gedacht zu werden.

8. c) In einem dritten Argument wird die Verwandtschaft von Kraft und Seele betont. Um die Veränderungen in der Natur zu erklären, ist man genöthigt, den Begriff der Kraft einzuführen und diese als das eigentlich Treibende und Wirkende zu betrachten. Die Materie erscheint hiernach bloss als Angriffspunkt für Kräfte, als der Schauplatz, auf dem diese sich bethätigen. Vollends deutlich wird die Ueberlegenheit der Kraft in der realen Welt, wenn man die Elemente der Körper als dynamische Einheiten, als Kraftcentren fasst. Das Wesen solcher anziehenden und abstossenden Kräfte aber wird uns nur verständlich, wenn wir uns selbst als schaffende, active Potenzen, unser eigenes Innenleben als beherrscht von einer Willenskraft ansehen und mit jenen einfachen Naturereignissen vergleichen. Dann können wir »den Willen in der Natur« finden und die Naturkräfte als Vorstufen und Analoga geistiger Fähigkeiten anerkennen. Damit wird die ganze Welt zu einem Stufenreich psychischer Realitäten. Aber auch dies Argument versagt, sobald wir es genauer prüfen. Denn die Kräfte in der Natur dürfen doch nur so gefasst werden, wie sie sind und sein sollen, d. h. als Ursachen für Bewegungen. Alle Veränderungen, für die sie in der Naturwissenschaft verantwortlich gemacht werden, sind ja auf Bewegungen zurückzuführen. Die psychischen Veränderungen dagegen, die wir unserer Seele entstammen lassen, sind keine Bewegungen. Sind die Leistungen unvergleichbar verschieden von einander, so werden es auch die Ursachen sein. Man hat also gar kein Recht und keinen Grund, den Naturkräften ein psychisches, geistartiges Wesen zuzuschreiben. Darin liegt überhaupt eine grosse Schwierigkeit für den Spiritualismus, dass er gezwungen ist, den Begriff des Psychischen so weit auszudehnen, dass dieser den Zusammenhang mit dem empirisch aus unserem Bewusstsein bekannten Seelenleben gänzlich verliert. Dann aber kommen wir zu einem Analogon des dualistischen Materialismus, zu einer Zweiseelenlehre, bei der nicht einzusehen ist, warum überhaupt noch zur Bezeichnung wesensverschiedener Dinge der nämliche Ausdruck gebraucht wird.

9. Damit haben wir die Argumente des Spiritualismus abgewiesen und den Versuch widerlegt, diese metaphysische Bestimmung aller Realität als eine wahrscheinliche darzuthun. Aber wir können auch behaupten, dass Naturwissenschaft und Psychologie, die

nächstbetheiligten Einzelwissenschaften, zu einer derartigen Auffassung keineswegs drängen. Eine Nöthigung oder Aufforderung zur spiritualistischen Deutung der Naturvorgänge besteht in den Ergebnissen der Naturwissenschaft selbst nicht. Je mehr sie sich entwickelt hat, um so mechanischer und exacter, um so freier von animistischen Tendenzen, von anthropomorphistischen Neigungen ist sie geworden. Der Spiritualismus ist ein Rückfall in alte, längst überwundene Irrthümer. Ausserdem wird durch ihn der Wahn genährt, als habe nicht die betreffende Einzelwissenschaft über die eigentliche Beschaffenheit ihres Gegenstandes das entscheidende Wort zu sagen, sondern als gäbe es darüber hinaus eine besondere, neue Erkenntniss desselben, die tiefer ginge und in das Wesen der Dinge selbständig einzudringen vermöchte. Die metaphysische Ergänzung hat nicht die Aufgabe, die einzelwissenschaftliche Betrachtung zu ersetzen, sondern die bescheidenere, deren Richtungslinie über das zur Zeit erreichte Ziel hinaus weiter zu verfolgen. Ebensowenig findet der Spiritualismus eine Stütze in der Psychologie. Denn unser persönliches geistiges Leben denken wir uns an einen äusserst complicirt gebauten Bestandtheil unseres Organismus gebunden und keineswegs in letzte materielle Theilchen desselben eingeschlossen. Nicht an einem Punkte, ja nicht einmal in einer Zelle des Gehirns sitzt nach der modernen Auffassung der physiologischen Psychologie das Bewusstsein oder die Seele, sondern die unmittelbaren Bedingungen für die geistigen Vorgänge sind an verschiedenen Orten der Grosshirnrinde gelegen. Es ist daher ganz ohne Analogie anzunehmen, dass jedes Atom ein solches geistiges Sein, wie unser Bewusstsein es darstellt, vertrete. Und wenn wir mit der vergleichenden Psychologie zu den niedersten Stufen hinuntersteigen, auf denen noch eine Spur von seelischem Leben nach unsicherer Analogie vermuthet wird, so werden wir auch hier bei der Zelle oder vielleicht dem Zellkern, also bei einer relativ complexen chemischen Verbindung stehen zu bleiben haben, nicht aber in die Atome jenes Rudiment von Bewusstsein verlegen dürfen. Innerhalb der anorganischen Welt fällt aber jedes empirische Motiv zur Beseelung für eine wissenschaftlich geschulte Urtheilskraft fort.

Litteratur:

E. Vacherot: *Le nouveau spiritualisme*, 1884 (sucht einen Spiritualismus auf naturphilosophischer Basis und in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Richtungen zu begründen).

Anmerkung. Zuweilen wird der Spiritualismus als Idealismus bezeichnet. Es mag dies zum Theil an dem Zusammenhang liegen, in den der erkenntnistheoretische Standpunkt dieses Namens mit jener metaphysischen Richtung gerathen ist. Neuerdings liebt es auch der Spiritismus sich den edleren Namen des Spiritualismus beizulegen. Die spiritualistische Schule, von der man in der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts redet, ist hauptsächlich durch die Betonung der Psychologie als grundlegender Disciplin charakterisirt. Als ihre Begründer gelten der schon erwähnte Maine de Biran und Royer-Collard († 1843).

§ 21. Der Dualismus.

1. Wir kommen nunmehr zu zwei vermittelnden Standpunkten, die der selbständigen Bedeutung der vom Materialismus und Spiritualismus einseitig bevorzugten beiden Qualitäten des Realen gerecht zu werden versuchen. Nach dem Dualismus bilden das Subjective und das Objective, Geist und Materie zwei von einander wesensverschiedene und selbständige Existenzen. Er ist die Ansicht des sog. gesunden Menschenverstandes und der christlichen Dogmatiker des Mittelalters und der Neuzeit, auch tritt er in der Geschichte der Metaphysik verhältnissmässig früh auf. Am deutlichsten unter den Vorsokratikern hat Anaxagoras einen Dualismus entwickelt (vgl. § 18, 6). Er scheidet den *νοῦς* als das geistige Princip von den unendlich vielen Urstoffen, den *σπέγματα* oder *ὁμοιομερῆ*. Jener bringt erst Ordnung und Bewegung in den an sich trägen und chaotischen Stoff und wird durch die Prädicate der Selbständigkeit, der Einfachheit und der Identität mit sich selbst bestimmt. Ferner kann man als Dualisten die beiden grössten Philosophen des Alterthums bezeichnen. Bei Platon trennen sich die Materie (*ἕλη*, ein Ausdruck, den freilich erst Aristoteles in diesem technischen Sinne verwendet) und die Idee (*εἶδος*), das Nichtseiende, Leere und das Seiende, In-

haltreiche, das sinnenfällige Einzeldasein und sein im Gattungsbegriff sich ausprägendes Wesen. Auch ein Werthgegensatz besteht zwischen beiden und wirkt verschärfend auf ihre metaphysische Absonderung zurück (vgl. § 9, 3). Bei Aristoteles finden wir zwar nicht die gleiche Schroffheit der Trennung, aber den nämlichen Gegensatz durch die Begriffe Stoff und Form zum Ausdruck gebracht. Jedes Einzelwesen (*οὐσία*) ist in seiner concreten Wirklichkeit geformter Stoff, und so wenig der Stoff an sich eine Existenz begründet, so wenig gibt es — von der Gottheit abgesehen — eine reine Form. Vielmehr verhalten sich beide Bestimmungen zu einander wie Mögliches und Verwirklichendes, wie *potentia* und *actus* (*δύναμις* und *ἐνέργεια*). So erscheint auch die Seele als die »Entelechie«, Verwirklichung des Körpers (vgl. § 8, 2). Die Gottheit soll reine Form sein, und von den verschiedenen Fähigkeiten der menschlichen Seele wird, wie bei Platon, der *νοῦς* (die Vernunft) als der unsterbliche Theil herausgehoben. In der mittelalterlichen Philosophie erhält sich dieser Dualismus sowohl in der metaphysischen als auch in der ethischen Fassung des Gegensatzes.

2. Der antike Dualismus ist nicht der moderne. Denn nach ihm sind Körper und Seele nur Glieder eines Gegensatzes, der als Beispiel des allgemeineren von Stoff und Form zu gelten hat. Sie constituiren also nicht durch ihre Eigenthümlichkeit den Dualismus, sondern bilden nur einen Fall, an dem sich sein allgemeineres Wesen illustriren lässt. Zum Schöpfer des modernen Dualismus und damit zum typischen Vertreter dieser Metaphysik in der neueren Philosophie ist Descartes geworden, indem er die begriffliche Unterscheidung von *corpus* und *mens* zur Basis wählte. Das Merkmal alles Körperlichen ist nach ihm die Ausdehnung, das Merkmal alles Seelischen das Denken, dessen Begriff alle die Thätigkeiten umfasst, deren wir uns unmittelbar bewusst sind, also etwa mit dem des Bewusstseins zusammenfällt (vgl. § 8, 2). Und so gibt es zwei Substanzen, eine *res extensa* und eine *res cogitans* (vgl. § 20, 1), die von einander unabhängig existiren, aber in Beziehungen der Wechselwirkung zu einander stehen. Wie diese bei der völligen Ungleichartigkeit beider Substanzen möglich ist, darüber hat sich Descartes nicht näher ausgesprochen. Diese Lücke seines Systems auszufüllen haben Spätere unternommen. Unter ihnen sind namentlich die sog. Occasiona-

listen (Arnold Geulincx † 1669) hervorzuheben. Darnach ist eine reale Wechselwirkung zwischen so grundverschiedenen Wesen unmöglich. Der Schein derselben aber wird hervorgebracht durch das direkte Eingreifen Gottes (*concurso Dei*). So werden die Vorstellungen, die wir von der Aussenwelt durch die Erregung der Sinnesorgane empfangen zu haben glauben, von Gott dieser conform erzeugt und ebenso die Bewegungen unseres Körpers, die einer bestimmten Willensabsicht entsprungen zu sein scheinen, dieser gemäss hervorgerufen. Es gelten also Seelisches und Körperliches als zufällige oder scheinbare Ursachen für die in dem anderen entstehenden Veränderungen, als *causae per occasionem*. Sie sind nur die Gelegenheit, der Anlass für die Wirksamkeit der wahren Ursache, die wir in Gott zu erblicken haben. Am meisten metaphysisch vertieft wurde diese Anschauung durch Nicole Malebranche († 1715). Auch Lotze ist in seiner Theorie des Wirkens auf ähnliche Gedankengänge geführt worden.

3. Es ist merkwürdig, dass seitdem — wenn wir von den Vertretern der mittelalterlichen Philosophie absehen — der Dualismus gar keine abschliessende Durchführung mehr gefunden hat. Man hält ihn im Allgemeinen gegenwärtig für widerlegt, weil er an dem Problem der Wechselwirkung, der psychophysischen Causalität, und an dem Einheitsbedürfniss unseres Denkens scheitert. Daneben hat er jedoch in dem populären Bewusstsein noch immer eine höchstens durch den Materialismus etwas beschränkte Geltung, und in den empirischen Wissenschaften der Psychologie und der Naturwissenschaft ist wenigstens eine dualistische Ausdrucksweise in Bezug auf das Verhältniss von Psychischem und Physischem zu einander üblich. In den letzten Jahren wird eine Erneuerung der Wechselwirkungsannahme wieder lebhaft empfohlen, eine Bewegung, deren Berechtigung wir im Folgenden durch eine Besprechung der gegen sie vorgebrachten Einwände prüfen wollen.

4. Gegen die Annahme einer psychophysischen Causalität wird zunächst geltend gemacht, dass sie mit dem allgemeinen Begriff der Causalität im Widerspruch stehe. Der mittelalterliche, noch von Descartes und Spinoza vertretene Causalbegriff forderte nämlich, da er sich von dem Princip der Begründung nicht wesentlich unterschied und daneben die populäre Vorstellung einer erzeugenden Kraft

mit dem Begriff der Ursache verband, die Gleichartigkeit der letzteren und der Wirkung. Darum war natürlich der cartesianische Dualismus in sich widerspruchsvoll, insofern er ein causales Verhältniss zwischen dem Verschiedenartigen behauptete und doch die Gleichartigkeit der verknüpften Glieder als Merkmal der Causalität anerkannte. Aber dieses Merkmal ist durch die eindringende Revision des Princips von Ursache und Wirkung, die Hume und Kant angestellt haben, bereits beseitigt worden. Hiernach gilt als Bedingung der Anwendung dieses Princips auf zwei Erscheinungen a und b nur:

1. dass eine von ihnen regelmässig der anderen vorausgeht, und
2. dass gewisse quantitative Beziehungen zwischen ihnen bestehen, z. B. dem grösseren a auch das grössere b in einer gesetzlich darstellbaren Weise nachfolgt.

Ferner hat die moderne Naturwissenschaft in ihren Erhaltungsgesetzen die Unmöglichkeit anerkannt, dass ein Stoff oder eine Kraft erzeugt wird. Alle causale Beziehung in der Natur beschränkt sich daher auf einen Austausch, eine Transformation von Stoffen und Kräften. Derjenige nun, welcher diesen gereinigten Causalbegriff annimmt, ist offenbar berechtigt, den aus dem alten Begriff stammenden Einwand gegen den Dualismus als gegenstandslos abzulehnen. Ausserdem ist es bedenklich, die Ungleichartigkeit von Ursache und Wirkung zu verwerfen und dabei als einzigen Fall, in dem sie verwirklicht ist, das Verhältniss des Psychischen zum Physischen zu betrachten. Wahrlich eine seltsame Regel, die sich nur auf einen Fall stützt und zugleich als Regel nur behauptet wird, um eine Anwendung auf diesen Fall zu ermöglichen. An einer psychischen, zwischen den Seelenvorgängen herrschenden Causalität pflegt man *a priori* ebenso wenig Anstoss zu nehmen, wie an einer physischen, innerhalb der Körperwelt bestehenden Beziehung von Ursache und Wirkung. Unterschiede der Gleichartigkeit, Grade derselben gibt es doch auch hier, und man sollte daher vermuthen, dass sich zum wenigsten eine ihnen entsprechende Erleichterung oder Erschwerung causalser Beziehungen auch hier finden würde. Statt dessen verfährt man bei der Anwendung jener Regel so, als wenn es nur eine Gleichartigkeit und nur eine Ungleichartigkeit in der Welt gäbe. Das ist ein Moment, welches allein schon gegen die Giltigkeit derselben misstrauisch machen sollte.

5. Ein zweiter, die Annahme einer psychophysischen Causalität treffender Einwand besagt, dass die physische, die Naturcausalität eine in sich geschlossene, sich selbst genügende ist. Sie bedarf nicht der Anerkennung psychischer Factoren, die in sie eindringen oder durch sie bestimmt werden. Das Psychische erscheint von hier aus als ein Phänomen unbekannter Herkunft, das sich gewissen körperlichen Processen zufällig hinzugesellt, ohne auf sie Einfluss gewinnen und ohne von ihnen erregt werden zu können. Die Naturvorgänge laufen in mechanischer Gesetzmässigkeit, unbekümmert um diese seltsame Begleitung eines Seelenlebens, nach immanenten Principien ab (vgl. § 22, 14). Dagegen ist zu sagen, dass eine solche Auffassung zunächst doch nur von der leblosen Natur hergeleitet ist und daher auch nur für diese eine allgemeine Geltung beanspruchen kann. Für das Reich der Lebewesen ist sie bisher nur hypothetisch aufgestellt, aber nicht wirklich durchgeführt worden. Die Biologie hat es vielmehr nicht an Versuchen fehlen lassen, den Lebenserscheinungen einen eigenthümlichen, »vitalistischen« Charakter zuzuerkennen (vgl. § 23, 4). Insbesondere zeigen die Willenshandlungen einen aus rein mechanischen Principien überhaupt nicht völlig verständlichen Zusammenhang. Wollte man Wesen, die solche Thätigkeiten vollziehen, als Maschinen oder Automaten betrachten, so würde man zwar die äussere Succession der einzelnen Vorgänge, aber niemals ihren folgerichtigen Zusammenhang im Ganzen begreifen. Die Physiologie des Gehens und Stehens, der Muskelcontraction und der Nervenerregung kann nur die möglichen Leistungen des Organismus demonstriren und erklären, nicht jedoch für die wirklichen, unter der Herrschaft eines zwecksetzenden Willens geschehenden, auf ideale Ziele gerichteten Handlungen ein Verständniss eröffnen. Wir erfahren durch jene Wissenschaft nur, wessen die Muskeln und sonstigen Organe fähig sind, aber nicht, was die lebendige Persönlichkeit des Menschen damit macht und erreicht. In diesem Gebiet also genügt das Princip der geschlossenen Naturcausalität nicht, um das reale Geschehen der Erkenntniss zu erschliessen. Wir werden daher zu einer Durchbrechung bezw. Ergänzung desselben genöthigt, was zu der Annahme einer psychophysischen Causalität berechtigt.

6. Ein dritter Einwand, mit dem diese Annahme bestritten wird, gründet sich auf den Satz von der Erhaltung der

Energie. Ist die gesammte Summe der in der Welt vorhandenen lebendigen und latenten Energie constant, so kann, abgesehen von dem Wechsel der Vertheilung, niemals und nirgends ein Quantum davon schlechthin verloren oder gewonnen werden. Denken wir uns nun aber, dass Psychisches durch Physisches bewirkt wird und umgekehrt, so muss offenbar in dem ersteren Falle ein Quantum Energie verloren, im anderen ein solches gewonnen werden. Von den verschiedenen Bemühungen, diesem Conflict mit dem Erhaltungsgesetz zu entgehen, erscheint zunächst als die wichtigste die Ausdehnung des Begriffs der Energie auch auf die psychischen Vorgänge und die Annahme, dass der bei der Verursachung eines psychischen Ereignisses entstandene Verlust an physischer Energie durch die Rückwirkung des Seelischen auf das Körperliche restlos wieder ersetzt werde. Diese Annahme steht mit der empirischen Psychologie insofern in bestem Einklange, als sich in dieser das Princip des psychophysischen Parallelismus eine axiomatische Geltung erworben hat (§ 8, 5), wonach gesetzmässige Beziehungen zwischen psychischen und physischen Vorgängen herrschen.

Die Schwierigkeiten, die sich bei genauerem Durchdenken einer solchen Annahme einstellen und deren Ablehnung zur Folge haben, wurzeln in der Frage nach der Anwendbarkeit des Begriffs der Energie auf die psychischen Vorgänge. Wir haben schon früher (§ 19, 7) auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem physischen und dem psychischen Geschehen hingewiesen, der zu einem Dualismus der Energien führen muss, wenn man das Seelenleben unter diesen Begriff subsumiren will. Dazu kommt aber noch ein anderer Gesichtspunkt. Unter Energie versteht man in der Naturwissenschaft die Fähigkeit, Arbeit zu leisten. Nun spricht man gewiss auch von geistiger Arbeit, aber nur in sehr begrenzter Bedeutung dieses Ausdrucks. Nicht jede Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung wird dazu gerechnet, sondern eine zielbewusste Activität, also ein Verhältniss zwischen erstrebter oder aufgegebenener Leistung und den dazu aufgewandten Mitteln ist die Voraussetzung für die Anwendung dieses Begriffs. Etwas Aehnliches gilt von dem Begriff einer geistigen Energie. Auch er hat nicht für das ganze seelische Geschehen, sondern nur für eine bestimmte Form desselben, die Spontaneität, den Willen, eine natürliche Bedeutung. Alle phy-

sischen Prozesse sind ferner auf eine Einheit der Arbeit bzw. der Energie zurückzuführen, die sich genau definiren und die physikalischen Erscheinungen durch ein gleichartiges, allen gemeinsames Mass ausdrücken lässt. Eine solche Einheit der Energie oder Arbeit für die Gesamtheit des psychischen Geschehens aufzustellen, muss bei der Unmöglichkeit, dessen Mannichfaltigkeit auf eine und dieselbe Leistung zu reduciren, als ein hoffnungsloses Unternehmen betrachtet werden. Die Psychologie hat darum auch bisher gar kein Bedürfniss empfunden, den Energiebegriff auf ihrem Gebiet einzuführen. Man darf somit den Versuch, die psychophysische Causalität als eine Transformation, einen Austausch von Energieformen anzusehen, vorläufig nicht wagen, zumal es mit unserer Kenntniss des Seelenlebens kaum vereinbar wäre, wenn wir es in einen von zufälligen Umständen abhängigen Energieaustausch hineingezogen dächten.

7. Da nun das Gesetz von der Erhaltung der Energie nur für Energien gilt, so kann es nach den vorausgegangenen Erörterungen für die Entstehung und Wirkung psychischer Vorgänge lediglich insofern in Betracht kommen, als bei jener physische Energie verloren, bei dieser gewonnen zu werden scheint. Dieser Schwierigkeit kann man auf verschiedenem Wege zu begegnen suchen. Man kann sagen, dass bei der durch physische Reize und Nervenregungen veranlassten psychischen Reaction ein Nebeneffect zu Stande komme, der die regelrechte Transformation der physischen Energien nicht hindert oder beeinträchtigt. Aber erstlich würde das soviel heissen, als: das Psychische ist gar nicht durch physische Bedingungen veranlasst worden, sondern hat sich gewissen körperlichen Processen in einer nicht weiter zu beschreibenden und zu begreifenden Form bloss angeschlossen. Zweitens käme man mit einer derartigen Behauptung deshalb nicht weiter, weil doch die Rückwirkung der Seele auf den Körper, wenn anders sie eine Wirkung ist, sich in körperlich nachweisbaren Aenderungen zeigen müsste, die sich ohne Energiegewinn nicht denken lassen. Beides aber läuft schliesslich auf den nämlichen Gesichtspunkt hinaus, dass körperliches Wirken oder Bewirktwerden stets eine Arbeitsleistung darstellt und somit Energie voraussetzt. Darum ist auch die Annahme, dass es physische Aenderungen gibt, bei denen von Arbeit und Energie nicht zu sprechen

sei, schwerlich aufrecht zu halten. Man hat dabei an Auslösungsprocessen, wo potentielle Energie sich in kinetische umwandelt, und an richtunggebende Einflüsse gedacht, die an der vorhandenen Bewegung nichts ändern sollen. Allen solchen undurchführbaren Vermittlungsversuchen gegenüber ist der von Basse näher entwickelte Ausweg vorzuziehen. Er unterscheidet in dem Energieprincip zwei besondere und innerhalb gewisser Grenzen von einander unabhängige Annahmen. Die eine bezeichnet er als das Aequivalenz-, die andere als das Constanzprincip. Jenes behauptet nur, dass, wo physische Energien in Austausch mit einander treten, dieser ein streng gesetzmässiger, auf quantitativer Aequivalenz beruhender, nach festen Massbestimmungen vor sich gehender ist, ohne über die absolute Grösse der Energien und ihre Summe etwas festzusetzen. Das Constanzprincip dagegen erklärt gerade diese Summe für eine endliche, weder vergrössert noch vermindert zu denkende. Für die Gültigkeit der letzteren Annahme ist jedoch nothwendige Voraussetzung die Geschlossenheit des Systems, innerhalb dessen der Austausch erfolgt, d. h. eine solche Beschaffenheit desselben, bei der weder Energie von aussen eindringen noch nach aussen abgegeben werden kann. Dass die ganze Welt ein solches System ist, folgt aus ihrem Begriff, dass aber für die Natur (hier mit ausdrücklicher Beschränkung auf das physische Geschehen gedacht) eine völlig abgeschlossene Causalität gelte, haben wir bereits oben (§ 21, 5) als ein unwahrscheinliches Vorurtheil gekennzeichnet. Das Constanzprincip steht und fällt mit dem Princip der geschlossenen Naturcausalität und darf mit diesem abgelehnt werden. Mit dem Aequivalenzprincip aber ist eine psychophysische Causalität um so mehr vereinbar, als auch die moderne Psychophysik an der Voraussetzung von Aequivalenzbeziehungen zwischen psychischen und physischen Vorgängen festhält.

8. Neben den im Vorstehenden besprochenen Einwänden gegen die Annahme einer psychophysischen Causalität wird speciell und direct als ein Argument gegen den Dualismus das Folgende geltend gemacht. Er befriedigt, wie man sagt, nicht das Einheitsbedürfniss der menschlichen Vernunft und kann daher als eine abschliessende metaphysische Ansicht über die die Welt constituirenden Principien nicht angesehen werden. Aber dieser Einwand

geht entweder von einer falschen Interpretation des Einheitsbedürfnisses oder von einer unrichtigen Ansicht über den Dualismus aus. Einheit verlangt unser Erkenntnisstrieb nur im Sinne des Zusammenhangs, nicht in dem der Einfachheit. Das Beziehungslose, Isolierte können wir nicht ertragen, Verschiedenheiten dagegen sehr wohl. Ein Dualismus, der das Physische und Psychische in enge Wechselbeziehung zu einander setzt, der zwischen ihnen ebenso causale Wirkungen stattfinden lässt, wie zwischen den einzelnen Vorgängen der objectiven Sphäre, verdient wahrlich den Vorwurf nicht, dass er dem Einheitsbedürfniss der Vernunft kein Genüge leiste. Die metaphysischen Versuche, die Mannichfaltigkeit der in der Welt wirklichen Ursachen zu verringern, sind, soweit sie wirklich stattgefunden haben, kläglich gescheitert. Nicht auf die Reduction des Vielen und des Verschiedenen kann vernünftigerweise die metaphysische Arbeit gerichtet sein, sondern nur auf die Geschlossenheit der Verknüpfung aller (vgl. § 18, 6). Darum könnte dieser Einwand nur gegen einen Dualismus, wie den cartesianischen, gelten, bei dem die Körper- und Seelensubstanz fremd, ohne verständliche Beziehung einander gegenübergestellt sind, und würde sich darüber hinaus einer unberechtigten Verallgemeinerung schuldig machen.

Demjenigen endlich, der es nicht begreifen zu können behauptet, wie Körperliches es anfangs, etwas Seelisches zu verursachen und umgekehrt, wäre mit Hume und Lotze zu erwidern, dass wir die Causalität nirgends besser begreifen. Die Anschaulichkeit von Stoss und Druck und Zug in der Körperwelt täuscht uns ein Verständniss der causalen Beziehung vor, das wir in der That hier ebenso wenig besitzen. Nicht also dem Dualismus speciell, sondern der Ursächlichkeit überhaupt wäre dieser Mangel zur Last zu legen.

9. Nach alledem wird man den Dualismus als eine mögliche, ja wahrscheinliche metaphysische Richtung ansehen dürfen. Denn mit der Naturwissenschaft und der Psychologie verträgt er sich offenbar besser, als der Materialismus und der Spiritualismus. Er wird nicht nur der thatsächlichen Verschiedenartigkeit von Körper und Seele gerecht, sondern auch den zwischen beiden erfahrungsgemäss bestehenden Abhängigkeitsbeziehungen. Er entspricht zugleich den Bestrebungen der modernen Biologie, die einseitig mechanistische Auffassung der Lebensvorgänge, die sich zur Deutung derselben

nicht als ausreichend erweist, zu überwinden, und vermag die Bewusstseinserscheinungen als ein nothwendiges Glied in der Entwicklung der Lebewesen zu begreifen. Nicht minder befindet er sich im Einklang mit der Erkenntnistheorie, die das Subjective und das Objective als die beiden phänomenalen Factoren der vollen Erfahrung nachweist, und hält er sich von der willkürlichen Ausdehnung des Psychischen frei, die wir am Spiritualismus zu rügen hatten und am Monismus zu beanstanden haben werden. Auch verliert sich der strenge Character des Gegensatzes zwischen seinen beiden Realitäten, wenn man sich vergegenwärtigt, dass innerhalb einer jeden von ihnen ganz erhebliche Unterschiede thatsächlich bestehen. Man vergleiche nur das Seelenleben einer Amöbe mit dem eines erwachsenen Kulturmenschen, die amorphen Massen mineralischer Ablagerung mit den feinen und complicirten Bildungen der Krystalle und die zahlreichen chemischen Elemente unter einander! Die eigentlichen Schwierigkeiten des Dualismus bestehen nicht in dem allgemeinen Standpunkt, sondern in der speciellen Ausgestaltung seiner Lehre und hängen theils mit der Frage nach dem Wesen der Seele, theils mit den genaueren Vorstellungen über die Natur der psychophysischen Causalität zusammen. Auf jene Frage kommen wir später (§ 27) zurück.

Litteratur:

L. Busse: Geist und Körper, Seele und Leib, 1903 (vertritt unter umfassender Berücksichtigung der modernen Litteratur die Wechselwirkungstheorie gegen den Materialismus und den Parallelismus, steht aber metaphysisch auf spiritualistischem Standpunkte).

Vgl. auch die allgemeine psychologische Litteratur im § 8.

§ 22. Der Monismus.

1. Der andere Vermittlungsstandpunkt, der gegenüber dem Materialismus und dem Spiritualismus eingenommen werden kann und zugleich zu dem Dualismus und der Wechselwirkungslehre in einen Gegensatz tritt, ist der Monismus, nach dem Physisches und Psychisches, als Erscheinungsweisen oder Seiten wesentlich verschieden und gleichberechtigt, in der Realität eine Einheit bilden oder dem Wesen nach dasselbe sind. Mit Rücksicht auf das von

ihm festgesetzte Verhältniss der beiden Seiten zu einander wird der Monismus auch Parallelismustheorie, mit Rücksicht auf ihre wesentliche Einheit wird er auch Identitätslehre und Zwei-seitentheorie genannt. In den Kreisen der Naturforscher sowohl, wie in denen der Psychologen und der Metaphysiker ist gegenwärtig diese Weltanschauung sicherlich am meisten verbreitet. Wir finden sie besonders in zwei Formen vertreten. Nach der einen bilden das Geistige und das Materielle zwei verschiedene Seiten eines und desselben Wesens, das eben aus diesen Seiten bestehend gedacht wird; nach der anderen dagegen wird dieses einheitliche Wesen, dessen Erscheinungsweisen Geist und Materie sein sollen, als von diesen verschieden bestimmt. Wir wollen diese beiden Formen des Monismus unter den Namen concreter und abstracter Monismus auseinanderhalten. Der abstracte Monismus lässt wiederum zwei verschiedene Ausprägungen zu, indem man entweder jenes einheitliche Wesen als näher bestimmbar oder als schlechthin unbekannt auffassen kann. Neben diesen leidlich klaren Angaben über den monistischen Standpunkt findet man aber, besonders in weiteren Kreisen, den Ausdruck Monismus auch zur Bezeichnung des Materialismus verwendet, und zuweilen wird auch von einem spiritualistischen Monismus geredet. Es hängt das zum Theil damit zusammen, dass in der Regel zwischen Monismus und Singularismus (vgl. § 14, 4) nicht unterschieden und daher mit jenem Ausdruck bald eine eigenthümliche qualitative Bestimmung des Seienden, bald lediglich die Zahl der bei dieser Bestimmung gebrauchten Principien gemeint wird.

2. Der concrete Monismus ist eine der ältesten Ansichten überhaupt. In der Form des Animismus oder des Hylozoismus finden wir ihn schon bei den Naturvölkern neben einem dualistischen Materialismus vertreten. Die ganze Natur erscheint nach Analogie des menschlichen Individuums als eine beseelte. Der Unterschied zwischen einer mechanischen Gesetzmässigkeit und einer psychischen Motivirung wird ebensowenig erkannt, wie die Bedeutung eines unverbrüchlichen Causalzusammenhangs. So wird die persönliche Willkür auch auf die Natur übertragen. Der Hylozoismus ist zugleich die Lehre der ältesten griechischen Philosophen, wo wir ebenfalls eine unklare Mischung zwischen dualistischen und monistischen Gedanken finden. Er ist ferner der Standpunkt des Kindes, das in

naiver Analogiebildung alle Dinge personificirt und als belebt betrachtet. Wir Alle fallen endlich von der Höhe unserer wissenschaftlichen Welterkenntniss in diese animistischen Neigungen zurück, sobald wir uns ästhetisch verhalten. Wenn wir von einem schweigenden Walde, einer lachenden Wiese, einer munteren und geschäftigen Quelle oder einer sich aufrichtenden Säule reden und solchen Gegenständen in unmittelbarer Mitempfindung unsere inneren Zustände leihen, so befinden wir uns auf dem Standpunkt des concreten Monismus.

3. In dem späteren Verlauf der Philosophie ist dieser Monismus zu einer consequenten Durchführung nicht mehr gelangt. Seitdem sich die Einsicht entwickelte, dass das Anorganische und das Organische zwei getrennte Gebiete seien, dass die Gesetzmässigkeit der materiellen Prozesse in einer anderen Form sich äussere, als die der psychischen, und dass von einer Seele nur da geredet werden dürfe, wo man Bewusstsein voraussetzen könne, seitdem ist der Animismus mit der naiven Allgemeinheit seiner Naturbeseelung einer der anderen Formen der metaphysischen Bestimmung des Seienden gewichen. Nur zuweilen klingt noch seine Tonart an, so z. B. wenn Materialisten die Einheit von Materie und Geist mit derjenigen von Stoff und Kraft auf eine Stufe stellen. Aber diese vereinzelteten Zeichen moderner Gedankenlosigkeit können darüber kaum hinwegtäuschen, dass der concrete Monismus im Ganzen und Grossen verschwunden ist. In der That löst er ja nicht ein Problem, sondern er stellt es bloss. Denn die Einheit zwischen materiellem und geistigem Sein, die er behauptet, ist für ihn nichts Anderes als ein thatsächlich sich vorfindender Zusammenhang, und gerade die Natur dieses Zusammenhangs zu erklären ist die Aufgabe, welcher die Metaphysik ihre Kräfte widmet. Daher kann man den Animismus ebenso wie den attributiven Materialismus (vgl. § 19, 1. 7), von dem er sich eigentlich nur dem Namen nach unterscheidet, nur als eine Durchgangsstufe betrachten, nicht als ein abschliessendes System, und in diesem Sinne ist er sogar noch von Fechner und Wundt acceptirt worden. Wenn sie erklären: die Seele ist die innere Einheit dessen, was wir von aussen als den zu ihr gehörigen Leib anschauen, und demnach beide nur als zwei verschiedene Seiten desselben durch diese zugleich völlig bestimmten Wesens auffassen, so

ist damit der Standpunkt des concreten Monismus bezeichnet. Aber ihre Metaphysik führt weiterhin zu der Annahme, dass das geistige Sein der erschöpfende Ausdruck für diese einheitliche Wirklichkeit der Dinge ist, und damit zu einer Umbildung des Animismus in einen Spiritualismus.

4. Zu einer viel reicheren historischen Entfaltung hat es der abstracte Monismus gebracht. Sein erster typischer Vertreter ist Spinoza. Die eine, unendliche Substanz, Gott oder *causa sui* genannt, hat nach ihm unzählig viele Attribute. Von diesen sind aber nur zwei für uns erkennbar, nämlich die Ausdehnung und das Denken. Jedes dieser Attribute prägt sich in einzelnen Modis aus. So sind die verschiedenen Körper Modi des Attributs der Ausdehnung und die verschiedenen Seelen eben solche Modi des Attributs des Denkens. Da aber das göttliche Wesen noch eine Anzahl anderer Attribute besitzt, so ist es seiner eigentlichen Natur nach unbekannt, und wir erhalten damit die Form des abstracten Monismus, nach der das Substrat von Materie und Geist nicht näher bestimmbar ist. Eine Wechselwirkung gibt es natürlich für diesen Monismus nicht, sondern nur einen Parallelismus mit wesentlicher Identität der einander correspondirenden Prozesse. Das ausgedehnte Ding ist zugleich das denkende Ding, jedem Modus innerhalb des einen Attributs entspricht ein Modus innerhalb des anderen. Daher der berühmte Satz des Spinoza: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Das Geschehen im eigentlichen Sinne ist ein Process, der an der Einen Substanz, in Gott, sich abspielend gedacht wird. Was wir davon in der Seele oder am Körper wahrnehmen, ist nur ein beschränkter, einseitiger oder fragmentarischer Vorgang. Einer ganz ähnlichen Redeweise bedienen sich viele moderne Denker. Wenn sie auch nicht von unendlich vielen Attributen der Ureinheit sprechen, so halten sie doch daran fest, dass diese ein an sich unbekanntes Wesen ist, von dessen Realität wir nur durch die einander parallel gehenden Formen des äusseren und des inneren Geschehens etwas erfahren. In diesem Sinne Monist ist z. B. Herbert Spencer. Sein Agnosticismus (vgl. § 4, 6) bedeutet nur den Verzicht auf die Bestimmung der ursprünglichen Realität. Auch Fechner schwankt zwischen diesem Standpunkt und dem des Spiritualismus.

5. Grössere Kühnheit beseelt die zweite Form des abstracten Monismus, indem sie es unternimmt die Einheit des Geistigen und des Materiellen, oder, wie sie sich gern ausdrückt, der idealen und der realen Seite zu bestimmen. Die typischen Vertreter dieser Anschauung sind Fichte, Schelling und Hegel. Nach Fichte ist das absolute Ich oder (nach seiner späteren einfacheren Rede-weise) das Absolute die einheitliche Quelle für die Entwicklung eines individuellen Ich und Nicht-Ich, kurz das metaphysische Princip. Schelling¹⁾ dagegen betrachtet die absolute Identität oder Indifferenz als jenes Ursein, aus dem in Folge der Selbsterkenntnis, die diesem Absoluten zugeschrieben wird, zunächst der Gegensatz von Subject und Object hervorgeht, der aber, weil die Identität qualitativ gar nicht aufgehoben werden kann, nur eine quantitative Differenz darstellt. Alle Einzeldinge sind nun nichts weiter als solche Differenzen oder Potenzen, und auch der Gegensatz des Idealen und Realen ist natürlich kein principieller, sondern nur ein formaler oder quantitativer. Bei Hegel erscheint das Absolute zunächst in der unbestimmten Form des Seins. Durch den dialektischen Process (vgl. § 3, 6) wird der Inhalt dieses Begriffs ein immer reicherer, und so vollendet sich in den einzelnen Bestimmungen, welche die rastlose Gedankenentwicklung erwachsen lässt, allmählich das Wesen des Absoluten oder Gottes. Die besonderen Daseinsweisen dieses Absoluten sind Natur und Geist. Einen ähnlichen Monismus hat in der Gegenwart E. v. Hartmann ausgebildet, der die Qualität des Absoluten als das Unbewusste bezeichnet. Auch Lotze kann man insofern als einen Monisten betrachten, als er die allumfassende Substanz, deren er bedarf, um eine Wechselwirkung der Einzeldinge unter einander möglich erscheinen zu lassen, zugleich im religiösen Sinne mit dem Gottesbegriffe identificirt und mit ethischen Prädicaten ausstattet, durch die das Urwesen nicht nur als schöpferische Substanz, sondern auch als sittliches Ideal und als Leiter der geschichtlichen Entwicklung erscheint. Aber in allen diesen Fällen fehlt es an einer bestimmten monistischen Lehre über das Verhältniss des Physischen zum Psychischen innerhalb der individuellen Einheiten. v. Hartmann und Lotze neigen vielmehr zur Anerkennung der psychophysischen Causalität.

1) » Darstellung meines Systems der Philosophie « 1801.

6. Von dem Versuch einer kritischen Würdigung des Monismus können wir von vorn herein seine concrete Form ausschliessen. Denn diese ist ohne Zweifel nur ein durch Worte verhüllter Dualismus. Eine wirkliche Aufklärung über die Art des Zusammenhangs zwischen dem Geistigen und dem Materiellen liefert sie nicht. Sie drückt nur die Thatsachen etwas anders aus, als es der Dualismus thut, ohne dadurch auch nur einen Schatten eines wirklichen Vorzugs vor diesem zu gewinnen. Anders verhält es sich mit dem abstracten Monismus. Denn dadurch, dass man sich beide Erscheinungsweisen aus dem einen bekannten oder unbekanntem Wesen hervorgehend denkt, wird doch der Ablauf dieser Prozesse und ihr Parallelismus scheinbar verständlicher. Wir wollen deshalb im Folgenden uns die Frage vorlegen, ob und in wie weit diese Form des Monismus eine zureichende oder befriedigende Lösung des von den Einzelwissenschaften aufgegebenen Problems genannt werden könne. Von vorn herein dürfen wir constatiren, dass die Erkenntnistheorie mit dieser Form des Monismus nicht im Widerspruch steht. Denn die volle Wirklichkeit der doppelseitigen Erlebnisse wird hier anerkannt. Man ergänzt sie bloss durch die Annahme eines beider Seiten zu Grunde liegenden realen Wesens. Dagegen erhebt sich jedoch eine Anzahl Bedenken, theils rein logischer, theils psychologischer und naturwissenschaftlicher Art, von denen wir die hauptsächlichsten in der nachstehenden Uebersicht entwickeln wollen.

7. Halten wir uns zunächst an die allgemeine Frage der Denkbareit des Monismus als metaphysischer Richtung, so stossen wir sofort auf eine gewisse Unsicherheit in seiner Formulirung. Bei Spinoza sind die zwei Seiten reale Attribute der absoluten Substanz, bei den modernen Monisten dagegen, z. B. Heymans, Lasswitz, wird der Unterschied zwischen dem Physischen und Psychischen in der Regel auf den Unterschied in der Betrachtung, in dem Gesichtspunkt, von dem aus man das einheitliche Wesen anschaut, zurückgeführt. Hiernach ist letzteres weder psychisch noch physisch, es erscheint bloss je nach der gewählten Auffassung als das eine oder das andere. Diese subjective Zweiseitentheorie, wie wir sie im Gegensatz zu der von Spinoza vertretenen objectiven nennen wollen, ist treffend mit der Theorie der Planetenbewegungen unseres Sonnensystems verglichen worden.

Wie diese in der Annahme des Ptolemäus den Standort auf der Erde wählte und damit den Thatbestand darzustellen versuchte, so hat sie in der Form des copernicanischen Weltbildes die gleiche Aufgabe von dem Standort der Sonne aus behandelt. Die Verschiedenheit der Theorien ist hier nicht in den Stellungen und Bewegungen der Planeten als solchen, wie sie der Beobachtung zugänglich sind, begründet, sondern beruht auf der Wahl des Standpunktes. In der subjectiven Zweiseitentheorie werden das Physische und das Psychische in gleicher Weise zu einer Ansichtssache. Mit Rücksicht auf diese beiden Interpretationen des abstracten Monismus werden wir die allgemeine Frage seiner Denkbarkeit zu beantworten haben.

8. Welche von beiden Theorien man für die Auffassung der zwei Seiten auch in Anspruch nehmen mag, für jede von ihnen, so wie sie in der Regel formulirt werden, besteht die Schwierigkeit, dass sie den Parallelismus nicht als eine nothwendige oder selbstverständliche Consequenz hinzustellen vermag. Dass mit einer Aenderung auf der einen Seite eine entsprechende auf der anderen verbunden ist, kann weder innerhalb der subjectiven noch innerhalb der objectiven Bestimmung der »Seiten« gefordert werden. In unserer Erfahrung sind z. B. Dauer und Stärke eines Tons untrennbare Eigenschaften desselben, aber es folgt daraus mit nichten, dass jeder Aenderung der Dauer eine solche der Stärke parallel gehen müsse. Ebenso wenig braucht eine Modification innerhalb einer subjectiven Betrachtungsweise zugleich eine entsprechende Modification innerhalb einer anderen zu bedeuten. Dies ist nur dann nothwendig und natürlich, wenn jede Aenderung der Auffassung auf einer solchen der Substanz beruht. In der That: sind die Planetenbewegungen selbst andere geworden, so hat davon nicht nur die ptolemäische, sondern auch die copernicanische Construction des Sonnensystems Notiz zu nehmen. Also nur wenn man die »Seiten« jeder relativen Selbständigkeit beraubt, ist der Parallelismus eine Consequenz des monistischen Grundgedankens. Aber die hier angegebene Voraussetzung pflegt nicht hervorgehoben zu werden und ist auch keine naheliegende oder wahrscheinliche. Warum soll nicht jede Betrachtungsweise für sich noch besonderen Gesetzen unterliegen, die für die andere nicht gelten und auch mit der aufzufassenden Substanz selbst nichts zu thun haben? Wenn ich unter dem Gesichts-

punkt des ptolemäischen Systems hier einige Gleichungen anders ordne, dort den Ansatz einfacher in Rechnung stelle, so sind das Modificationen, die nicht auf einer Aenderung des darzustellenden Thatbestandes beruhen und somit auch nicht entsprechende Modificationen in dem anderen System mit sich führen. Ist der universelle, durchgängige Parallelismus der »Seiten« nur unter einer bestimmten, nicht gerade wahrscheinlichen Voraussetzung für die subjective Zweiseitentheorie abzuleiten, so gewinnt er dagegen für die objective den Character einer Selbstverständlichkeit, wenn man die beiden Seiten für identisch hält. Dann freilich ist jede Aenderung der einen Seite zugleich und nothwendig eine solche der anderen Seite; dann aber hat auch das Recht zur Unterscheidung zweier Seiten natürlich aufgehört. In jedem anderen Falle ist nicht einzusehen, warum eine jede Aenderung, ein jeder modus in dem einen Gebiet mit einem entsprechenden Vorgang in dem anderen verbunden sein muss. Da nun die Identitätsansicht den Monismus der objectiven Zweiseitentheorie selbst aufhebt, so besteht in Bezug auf den Parallelismus ein offenbarer Vorzug der subjectiven Lehre.

9. Ein zweiter Vorzug der subjectiven Zweiseitentheorie ist darin zu finden, dass sie den Unterschied zwischen der einheitlichen Realität und ihren beiden Erscheinungsweisen deutlich hervortreten lässt, während die objective Theorie genöthigt ist, zu künstlichen Hilfsmitteln zu greifen, um den Unterschied verständlich zu machen. Ein solches Hilfsmittel ist z. B. die Annahme des Spinoza, dass ausser den beiden erkennbaren noch unzählige andere unerkennbare Attribute der Substanz zukommen. Ohne derartige besonderen Constructionen ist die objective Zweiseitentheorie stets in Gefahr in den concreten Monismus umzuschlagen, d. h. die Eine Substanz mit ihren beiden Attributen zu identifiziren. Auf den gleichen Gesichtspunkt läuft ein dritter Vorzug der subjectiven Theorie hinaus. Sie kann zweifellos die Identität der sich selbst gleich bleibenden, einheitlichen Realität besser verständlich machen. Ob man ein Wesen so oder so ansieht, muss natürlich auf die Identität des Wesens ohne Einfluss bleiben. Für die objective Theorie dagegen sind die beiden Seiten zugleich objective Merkmale der Realität, nimmt diese also an dem Unterschiede jener Theil, die, wie Spinoza sagt, ihre *essentia* ausdrücken. Dass daher das aus-

gedehnte und das denkende Ding nur ein Ding sind, ist hier nicht ohne Weiteres begreiflich.

10. Diesen Vorzügen der subjectiven stehen aber auch solche der objectiven Zweiseitentheorie gegenüber. Ein erster liegt darin, dass sie das Physische und Psychische als reale Unterschiede anerkennt und damit der Auffassung der Einzelwissenschaften entgegenkommt, während die subjective Theorie in den beiden Seiten blosse Erscheinungsweisen, Unterschiede der Auffassung erblickt und damit einer phänomenalistischen Richtung zuneigt. In der That wird für die subjective Zweiseitentheorie der Monismus regelmässig zu einer provisorischen Ansicht von relativer Berechtigung, die mit dem Idealismus verbunden in eine spiritualistische Metaphysik übergeht. Man kann daher von diesem Standpunkt aus sagen, dass nur die objective Theorie ernsthafter metaphysischer Monismus ist. Ferner — und darin besteht ein zweiter Vorzug dieser Theorie — ist nur sie in der Lage, die Zweiheit der beiden Seiten als eine thatsächlich bestehende, wirklich gegebene hinzustellen und damit der Frage zu entziehen, die sich bei der subjectiven Theorie sofort erhebt, warum es nämlich nur zwei solche Auffassungen des einen Wesens soll geben können. Als eine subjective Angelegenheit ist die Wahl des Standpunktes von dem zu betrachtenden Thatbestande unabhängig. So kann denn auch unser Sonnensystem nicht nur von der Erde oder der Sonne, sondern noch von beliebig vielen anderen Standorten aus aufgefasst werden. Es ist darum sehr unwahrscheinlich, dass Physisches und Psychisches sich nur durch den zufälligen Gesichtspunkt unterscheiden sollen, den man bei der Erkenntniss desselben Wesens zu Grunde legt. Endlich dürfen wir der objectiven Theorie einen dritten Vorzug deshalb zuschreiben, weil sie alle Unterschiede der einen oder anderen Seite ohne Weiteres als Unterschiede der Substanz begreifen lässt. Jede Aenderung der Eigenschaften ist eine Aenderung des in ihnen sich manifestirenden Wesens. Dagegen ist es für die subjective Theorie durchaus nicht selbstverständlich, dass eine Modification innerhalb einer Betrachtungsweise auch für die einheitliche, identische Substanz eine Modification bedeutet.

11. Bei dieser Sachlage scheint es nun das Beste zu sein, beide Theorien mit einander zu vereinigen, damit die Vorzüge einer jeden von ihnen zur Geltung kommen und zugleich die in ihrer

Einseitigkeit wurzelnden Schwierigkeiten verschwinden. Man würde demgemäss anzunehmen haben, dass es sich bei dem Physischen und Psychischen um zwei objective Seiten desselben Wesens und ausserdem um zwei subjective Standpunkte oder Betrachtungsweisen handle. In einem von Fechner gebrauchten Bilde tritt uns diese Ansicht entgegen. » Wenn Jemand innerhalb eines Kreises steht, so liegt dessen convexe Seite für ihn ganz verborgen unter der concaven Decke; wenn er ausserhalb steht, umgekehrt die concave Seite unter der convexen Decke. Beide Seiten gehören ebenso untrennbar zusammen, als die geistige und leibliche Seite des Menschen, und diese lassen sich vergleichsweise auch als innere und äussere Seite fassen; es ist aber auch ebenso unmöglich von einem Standpunkte in der Ebene des Kreises beide Seiten des Kreises zugleich zu erblicken, als von einem Standpunkte im Gebiete der menschlichen Existenz diese beiden Seiten des Menschen. Erst wie wir den Standpunkt wechseln, wechselt sich die Seite des Kreises, die wir erblicken, und die sich hinter der erblickten versteckt.« Das Bild lässt sich offenbar noch vollkommener durchführen, wenn wir den Kreis durch eine Kugelschaale ersetzen, bei der es in der That unmöglich wird, von aussen ihre Concavität und von innen ihre Convexität zu bemerken. Da nun beide sicherlich objective Eigenschaften sind (man denke nur an die Behandlung von Concav- und Convexspiegeln in der Optik), so haben wir eine Verbindung von subjectiver und objectiver Zweiseitentheorie vor uns. Dieser neuen Auffassung des Monismus könnte man zunächst entgegenhalten, dass sie den Unterschied der zwei Seiten überflüssiger Weise verdoppelt. Es würde genügen, ihn nur in objectiver oder subjectiver Form bestehend zu denken. Mit den Begriffen der äusseren und inneren Wahrnehmung und Erfahrung ist ja überhaupt nichts Rechtes anzufangen; sie bedeuten nicht sowohl ursprüngliche Verschiedenheiten des wahrnehmenden Aktes, als vielmehr Unterschiede in der Richtung, in dem Gegenstande desselben (vgl. § 8, 3. 8—10). Schwerer wiegt, dass die Vortheile, die man sich von dieser Verbindungstheorie versprechen konnte, gar nicht bestehen. Denn nicht nur die Nachtheile der beiden in ihr vereinigten Theorien haben ihren Grund in deren einseitiger Geltung, sondern auch die Vorzüge. Immerhin könnte man meinen, dass sich dann eine Compensation zwischen den Mängeln

und Vortheilen herausbilde, die der Verbindungstheorie ein Uebergewicht gegenüber den einseitigen Auffassungen des Monismus verleihe. Aber dieser angebliche Vorzug wird sofort hinfällig, wenn man bedenkt, dass die Verbindungstheorie eine neue Schwierigkeit einführt, die durch die Voraussetzung eines Parallelismus zwischen den objectiven und subjectiven Seiten entsteht. Warum soll und muss zu jedem der beiden objectiven Merkmale auch je eine subjective Betrachtungsweise in genauer Coordination gehören? Sind Concavität und Convexität objective Eigenschaften, so bedarf man zu ihrer Feststellung nicht zweier gesonderter Standpunkte der Beobachtung. Andererseits braucht eine Aenderung des Standpunkts durchaus nicht eine Aenderung des Gegenstandes zu bedeuten. Somit verdient auch die Verbindungstheorie keine grössere Anerkennung. Sie theilt mit der subjectiven und objectiven Anschauung deren Vorzüge und Mängel und fügt dazu noch eine weitere zweifelhafte Annahme hinzu, die ihrer Denkbarkeit und Wahrscheinlichkeit verhängnissvoll wird.

12. Der Monismus wird somit in jeder Gestalt zu einem Dogma, das sich durch Bilder verständlich zu machen sucht und mit diesen wehrlos zahlreichen Angriffen preisgegeben ist. Und das Alles geschieht, um der Annahme einer psychophysischen Causalität zu entgehen, die, wie die Monisten selbst zugeben, einfacher und näherliegend wäre, aber aus den § 21 behandelten Gründen unzulässig sein soll! Dass diese Gründe nicht allzu schwer wiegen, haben wir gezeigt, und es scheinen darum die Opfer, die der Monismus seinerseits bringen muss, in keinem rechten Verhältniss zu dem mit ihnen errungenen Vortheil zu stehen. Denn ausser den die allgemeine Durchführung des monistischen Grundgedankens betreffenden, im Bisherigen zur Sprache gekommenen Schwierigkeiten ergeben sich weitere aus den besonderen Consequenzen, die er einschliesst. Eine erste bedenkliche Consequenz besteht in der doppelten Transcendenz des abstracten Monismus. Nicht nur wird eine bestimmbare oder unbestimmbare Einheit des Physischen und Psychischen hypostasirt, die durchaus jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung und wissenschaftlicher Erkenntniss liegt, sondern es wird auch das Gebiet des Seelenlebens über alle empirisch bekannten und geforderten Grenzen hinaus erweitert. Nach dem Princip des psychophysischen Parallelismus (vgl. § 8, 5) hat man

anzunehmen, dass jedem Bewusstseinsvorgang ein physiologischer Process im Gehirn, den man mit Rücksicht darauf einen psychophysischen Process nennt, gesetzmässig entspricht. Da dies Princip über die Art des Zusammenhangs selbst nichts aussagt und keine Ergänzung des empirisch Feststellbaren in sich schliesst, ist es so recht geeignet der exacten Forschung als vorsichtige allgemeine Formulirung eines bisher als gültig befundenen Verhaltens gute Dienste zu leisten. Wird dies Parallelgehen aber im monistischen Sinne dahin gedeutet, dass sich Körper und Seele wie zwei Seiten eines und desselben Wesens ansehen lassen, so muss natürlich der Unterschied zwischen den von Bewusstseinsvorgängen begleiteten und den ohne sie erfolgenden physiologischen Processen verschwinden. Das unbewusst Psychische in einem viel weiteren Umfange, als es die reine Psychologie (vgl. § 8, 4) braucht und annimmt, hält damit seinen Einzug. Denn nicht nur Gehirnprocesse aller Art, sondern auch beliebige andere körperliche Vorgänge, wie Blutcirculation, Drüsensecretion, Wachsthum einzelner Organe, Stoffwechsel u. A. müssen hiernach ihre psychische Ergänzung empfangen. Diese Anschauung lässt sich nur innerhalb gewisser Grenzen als eine zur Erklärung der organischen Zweckmässigkeit dienende Erweiterung der schon in den Einzelwissenschaften, der Psychologie und der Naturwissenschaft, angedeuteten Tendenzen durchführen (vgl. § 23, 9 f.).

13. Aber der Monismus geht darüber beträchtlich hinaus, indem er ein Seelenleben nicht nur den Organismen in weitestem Umfange zuschreibt, sondern auch der anorganischen Welt, und somit consequenter Weise zu der Annahme gelangt, dass jedes Atom, die letzte körperliche Einheit, schon ein gewisses Rudiment psychischen Seins in sich berge. Damit macht sich der Monismus einer gleichen Transcendenz schuldig, wie wir sie bereits beim Spiritualismus bedenklich fanden (vgl. § 20, 9), ja einer noch schlimmeren, indem er dem Atom eine neue, durch keine wissenschaftliche Untersuchung nahegelegte Eigenschaft zuerkennt, während der Spiritualismus nur an dem Begriff des Atoms eine andere Deutung vornimmt. Daraus ergibt sich zugleich die auch bei dem Spiritualismus hervorgehobene Schwierigkeit, dass der Begriff des Psychischen im Gebiet des Anorganischen seinen aus der unmittelbaren Erfahrung eines Jeden verständlichen Sinn völlig einbüsst, zu einem inhaltsleeren Ausdruck

werden muss, der uns eine Lösung des Welträthsels vorspiegelt, ohne sie zu geben. Denn das Psychische lässt sich bei anderen Wesen immer nur auf Grund der Aehnlichkeit unserer Ausdrucksbewegungen mit den ihrigen bestimmen. Unseren Mitmenschen schreiben wir ein dem unsrigen analoges Bewusstsein zu, weil sie reden und handeln, Mienen und Gebärden verändern gleich wie wir. Diese Analogie wird um so geringer und der darauf gebaute Schluss daher auch um so schwieriger, je weiter wir in der Reihe der Lebewesen hinuntersteigen, sie erreicht ihr unwiderrufliches Ende bei dem einfachsten derselben, bei der Zelle. Ueber die Natur der Psyche einer Zelle können wir nur ganz unsichere Vermuthungen hegen, wir können sie nur construiren, nicht nachempfinden. Welcher Art aber ein Seeleninhalt beim Atom oder bei einem anorganischen Atomcomplex sein soll, darüber ist eine begründete, nicht rein willkürliche Aussage unmöglich, da jedes wissenschaftliche Motiv zur Verlegung einer Psyche in diese Gebilde fehlt. Natürlich entsteht ausserdem für den Monismus noch die unlösbare Aufgabe zu zeigen, wie sich die Atomseelen zu Zellenseelen und diese wiederum zu den uns empirisch bekannten Einzelseelen verbinden. Somit kennzeichnet sich auch von diesem Gesichtspunkte aus der Monismus als eine phantastische und nicht als eine wissenschaftlichen Bedürfnissen entsprungene und genügende Metaphysik.

14. Eine zweite bedenkliche Consequenz betrifft die für den Monismus nothwendige Auffassung des Geschehens. Physisches und Psychisches sind zwei Erscheinungsreihen, die in sich geschlossen, einander selbständig und einflusslos gegenüberstehen und zugleich wunderbarer Weise einander genau entsprechende Aenderungen zeigen. Man darf hiernach ein Psychisches nur aus Psychischem und ein Physisches nur aus Physischem ableiten und erklären. Damit aber kommen wir zu seltsamen Vorstellungen auf psychischem ebenso wie auf physischem Gebiet. Dort wird die einfachste Wahrnehmung für uns unverständlich. Höre ich ein Geräusch, das plötzlich erschallt, so kann ich mein vorhergehendes Seelenleben nicht dafür verantwortlich machen. Ich muss mir also eine psychische Causalfolge erst construiren, indem ich annehme, dass den Luftschwingungen, ebenso wie den von ihnen veranlassten Erregungen des Hörnerven und schliesslich einer gewissen Partie der Hirnrinde psychische Be-

gleiterscheinungen correspondiren, die zum Auftreten der Empfindung geführt haben. Nicht also die physischen Vorgänge als solche, sondern vorausgesetzte, gänzlich unbekannte psychische Parallelvorgänge sind bei jeder Wahrnehmung als Entstehungsbedingungen anzusehen. Die schwierige Frage, ob und inwieweit es überhaupt so etwas wie psychische Causalität gibt und geben kann, wird ohne Weiteres bejaht und ein universeller immanenter psychischer Zusammenhang construiert, dessen rein speculative Art und Tendenz unzweifelhaft ist. Noch auffälliger nimmt sich dies Bedenken in der anderen Sphäre aus. Wird auf psychischem die Wahrnehmung, so wird auf physischem Gebiet die Willenshandlung unverständlich. Hier führt der Parallelismus zur Maschinen- oder Automatentheorie, welche nur mechanisches Geschehen kennt und das Psychische zu einer einflusslosen Beigabe der körperlichen Prozesse macht. Bei der Entwicklung der Organismen haben deren psychische Eigenschaften keine Rolle gespielt. Kant hat die Worte seiner Kritik der reinen Vernunft niedergeschrieben, nicht weil der Gedankenzusammenhang diese Worte forderte, sondern weil sein Gehirn seine Schreibbewegungen mechanisch leitete. Da gleichartige Wörter sehr Verschiedenes bedeuten können, so gelangen wir dabei zu der absurden Consequenz, dass gleichartige Ursachen sehr verschiedene Wirkungen haben. Denkt man sich, ein Vater erhält über das Schicksal seines auf einer Reise befindlichen Sohnes das Telegramm: Fritz umgekommen! so wird er sicherlich ganz anders darauf reagiren, als wenn es gelautet hätte: Fritz angekommen! Die optisch-akustische Differenz der Wörter als Reize ist hier, wie Busse ausführt, verschwindend gegenüber dem beträchtlichen Unterschied in der durch diese Reize im Organismus hervorgerufenen Wirkung, d. h. aber: der Unterschied der Wirkung ist rein physisch nicht zu erklären.

15. Und nun das grösste aller Wunder, auf das Liebmann nachdrücklich hingewiesen hat, die genaue Correspondenz beider Seiten bei ganz verschiedener Gesetzmässigkeit! Unsere Gedanken folgen normaler Weise logischen Regeln, unser Wollen untersteht socialen und ethischen Erwägungen und Normen, unser Gefallen und Missfallen ästhetischen Gesichtspunkten. Was hat damit die mechanische Causalität zu thun, die unsere Gehirnprocesse nach der parallelistischen Auffassung beherrscht?

Mischung und Entmischung, Austausch von Stoffen und Energiemengen sollen trotzdem so vor sich gehen, dass den logischen, ethischen und ästhetischen Regeln Conformes geschieht. Jede der beiden Welten verläuft nach Stumpf's Darstellung des Monismus genau so, wie wenn die andere nicht existierte. »Das ganze Thun und Treiben der Menschen, des Einzelnen, wie der Völker« könnte nach F. A. Lange »durchaus so vor sich gehen, wie es wirklich vor sich geht, ohne dass übrigens auch nur in einem einzigen dieser Individuen irgend etwas wie Gedanke, Empfindung u. s. w. vor sich ginge«. Und das Gleiche liesse sich wenigstens von Fragmenten unseres Bewusstseins behaupten: dieser Gedankengang, jener Vorstellungsverlauf müsste sich abwickeln, auch wenn es gar keine physischen Paralleproceesse gäbe. Trotzdem aber wird die genaueste Anpassung beider Erscheinungsreihen an einander gefordert. Die allgemeine Unvergleichbarkeit des Physischen und des Psychischen, die wir früher namentlich für die einzelnen Vorgänge als solche hervorgehoben haben, kehrt hier bei der Gegenüberstellung der für beide geltenden Gesetze und Principien des Geschehens wieder. Einflusslos neben einander ablaufend, sollen doch beide Erscheinungsreihen sich so zu einander verhalten, als wenn beständig eine Wechselwirkung zwischen ihnen stattfände. Eine prästabilierte Harmonie, viel wunderbarer, als die nach Leibniz zwischen lauter gleichartigen Monaden bestehende, ist somit die Voraussetzung des Parallelismus. (Wenn Spinoza erklärt, dass Ordnung und Zusammenhang der Gedanken derselbe sei, wie Ordnung und Zusammenhang der Dinge, so tritt hier, wie der Beweis dieses Lehrsatzes zeigt, eine andere Beziehung als die parallelistische des Monismus auf. Das Denken und sein Gegenstand, nicht das Denken und seine körperliche Begleiterscheinung sind mit *idea* und *res* gemeint. Nun richtet sich das Denken nach seinen Objecten, wird durch sie bestimmt, ist von ihnen abhängig. Also muss auch sein Verlauf dem seiner Gegenstände gleichen.)

16. Nun kann man ja gewiss, um allen diesen Schwierigkeiten zu entgehen, die seltsame Harmonie ebenso wie die immanenten Zusammenhänge des Physischen und Psychischen auf das Wirken und Wollen der ihnen zu Grunde liegenden substantziellen Einheit zurückführen und alle Geheimnisse in diesen unergründlichen realen Urgrund verlegen. Aber damit hat man zugleich zugegeben, dass

der Monismus sich bei jedem Versuch, seine Ideen anzuwenden und durchzudenken, in unlösbare Räthsel und Schwierigkeiten verstrickt, und dass eine wissenschaftliche Metaphysik über seine blossleere Möglichkeit nicht hinauskommt.

Wir können uns daher davon nicht überzeugen, dass der Monismus die plausibelste metaphysische Bestimmung des Seienden genannt werden dürfe. Vielmehr behaupten wir als Resultat unserer Kritik der die Qualität des Realen bestimmenden metaphysischen Richtungen, dass der Dualismus gegenwärtig die grösste Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann, sowohl wegen seiner relativ besten Uebereinstimmung mit den Einzelwissenschaften, als auch wegen seiner Vereinbarkeit mit erkenntnistheoretischen und logischen Anforderungen. Gewiss bestehen auch gegen ihn Bedenken, aber diese liegen nicht sowohl darin, dass der allgemeine Gedanke und die Durchführbarkeit desselben logisch oder einzelwissenschaftlich zu beanstanden wären, als vielmehr darin, dass manche Einzelfragen, wie die nach der Herkunft des Psychischen oder nach der eigentlichen Natur der psychophysischen Beziehung, bisher keine völlig befriedigende Beantwortung gefunden haben.

Anmerkung. Der Name Monismus (= Einheitslehre) wird auch für die Annahme eines Zusammenfallens von Gott und Welt oder den Pantheismus (vgl. § 26) in Anwendung gebracht. Selbst in der Erkenntnistheorie redet man in der Gegenwart von einem Monismus, indem man die Behauptung einer ursprünglichen Einheit der Erkenntnis oder des Bewusstseins im Gegensatz zur dualistischen Trennung von Vorstellung und Gegenstand so bezeichnet (vgl. § 17, 7).

An Litteratur über den Monismus fehlt es nicht, aber so sehr an Schriften, die eine gründliche historische und systematische Behandlung dieses Standpunkts enthielten, dass wir uns auf die Anführung nur einer Publication beschränken: C. A. Strong: *Why the Mind has a Body*, 1903, in welcher der Parallelismus als ein solcher zwischen Erscheinung und Realität bestimmt und die letztere in der Seele gefunden, also ein spiritualistischer Monismus oder, wie der Verf. sagt, ein psychophysischer Idealismus vertreten wird. Uebrigens sei auf die allgemeine psychologische Litteratur, die § 8 citirten Werke, sowie auf M. Wartenberg: *Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung*, 1900, hingewiesen.

§ 23. Mechanismus und Teleologie.

1. Von der Frage nach der Qualität des realen Seins werden wir nun zu dem Problem des realen Geschehens geführt, dessen Form und Gesetzmässigkeit nach dem Mechanismus in dem blinden und nothwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung besteht, wie er in der sogenannten Naturcausalität vorbildlich dargestellt ist. Da hier alle Zusammenhänge im letzten Grunde als Bewegungsgesetze aufgefasst werden können und die Wissenschaft von den letzteren Mechanik heisst, so pflegt man diese ganze Betrachtung selbst eine mechanistische zu nennen. Dadurch tritt sie offenbar in eine enge Beziehung zu dem Materialismus, und in der That finden wir diesen in der Geschichte der Philosophie durchweg gepaart mit dem Mechanismus. So ist das Verhältnis schon innerhalb des antiken Atomismus, der frühesten Form des Materialismus (vgl. § 19, 2). Das ganze Geschehen vollzieht sich nach Leukipp und Demokrit in Form von Bewegungsvorgängen, die theils in einem freien Fall der Atome, theils in den durch gegenseitigen Druck oder Stoss bewirkten Modificationen desselben bestehen. Von der ausnahmslosen Geltung des Mechanismus ist ebenso in der neueren Philosophie Hobbes und der Verfasser des *Système de la nature* überzeugt. Aber nicht nur bei Materialisten finden wir diese Richtung vertreten, sondern auch bei Monisten. So ist z. B. Spinoza ein ebenso entschiedener Verfechter des Mechanismus wie Hobbes. Weder gibt es einen freien Willen, der den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung durchbräche, noch sind Zwecke vorhanden, nach denen sich das Geschehen zu richten hätte. In dem Princip der geschlossenen Naturcausalität (vgl. § 21, 5) und in der darauf beruhenden Automatentheorie (vgl. § 22, 14) des Monismus ist der Mechanismus gleichfalls zu einer wenn auch beschränkten Anwendung gekommen.

2. Eine ausschliessliche Ausprägung der teleologischen, eine Zielstrebigkeit und Zweckmässigkeit des Geschehens in der Welt behauptenden Ansicht finden wir in der Geschichte der Philosophie nirgends. Denn überall, wo sie zur Geltung gebracht wird, pflegt der Mechanismus zugleich als eine, wenn auch untergeordnete Form des Geschehens anerkannt und eingeschlossen zu werden. So steht es bereits bei Platon, dem ersten unzweifelhaften Teleologen in der

Geschichte der Philosophie. Nach Zwecken, nach Urbildern der Dinge, nach Ideen ist Alles bei ihm entstanden und entwickelt sich Alles. Aber zugleich werden die unmittelbaren Veranlassungen jeder einzelnen Stufe oder Phase des Werdens im Sinne einer rein causalen Betrachtungsweise beurtheilt. Der Gegensatz zwischen Idee und Materie prägt sich darin aus, dass dort Vernunft und Zweck, hier dagegen blinde Nothwendigkeit herrschen soll. Noch schärfer und klarer wird diese Subordination des Mechanismus unter die Teleologie von Aristoteles durchgeführt. Einerseits findet sich in der Natur alle Veränderung in der Form der Ortsveränderung oder Bewegung verwirklicht und hier beherrscht durch eine rein mechanische Gesetzmässigkeit. Andererseits aber ist das Ziel aller Entwicklung in dem Wachsthum der Form, der Energie, des actuellen Principis zu sehen. Und so wird der mechanischen Gesetzmässigkeit eine teleologische superponirt. Die Natur handelt nicht zwecklos, sondern verwendet Alles zu etwas Nützlichem, und diese allgemeine Zweckmässigkeit kann nur erklärt werden, wenn man das Wirken der Natur selbst als ein zielstrebiges oder zweckthätiges auffasst. Darum sind die mechanischen Ursachen zwar unentbehrliche Bedingungen oder Hilfsmittel zur Realisirung dieser Zwecke, aber als eigentliche Ursachen betrachtet Aristoteles die *causae finales*. Diese Teleologie ist für eine ganze Reihe ähnlicher Auffassungen typisch geworden. So hat späterhin Leibniz eine Versöhnung von Mechanismus und Teleologie durchzuführen versucht und im 19. Jahrhundert Lotze die ausnahmslose Geltung und zugleich untergeordnete Bedeutung des Mechanismus vertreten.

3. Im Gegensatz zu diesen metaphysischen Auffassungen des Mechanismus und der Teleologie, die zu einer Aufnahme des ersteren in die letztere, also zu einer Subordination des Mechanismus unter die Zweckbetrachtung geführt haben, gelangt Kant bei einer kritisch-empirischen Untersuchung ihres Verhältnisses in seiner »Kritik der Urtheilskraft« zu einer Coordination beider. Zweckmässig nennen wir nach ihm ein Naturobject, insofern es seinem Begriff angemessen erscheint oder seine Theile durch das Ganze bestimmt werden. Eine solche Zweckbetrachtung ist nicht eine metaphysische, transcendente Zwecke oder Ziele der Natur stellende, sondern eine erkenntnistheoretische, den immanenten Zusammenhang eines Gegenstandes

selbst berücksichtigende und ausdrückende. Die nächste Veranlassung zu einer derartigen Betrachtung der Natur liefert der Organismus, in dem wir alle Glieder und Functionen der Erhaltung des Individuums und der Art dienstbar finden, und in dem eine beständige Wechselwirkung zwischen den einzelnen Bestandtheilen sich abspielt. Von hier aus aber erweitert sich die teleologische Auffassung über die ganze Natur, die gleichfalls als ein System nach der Regel der Zwecke angesehen werden kann. Als Ziel der gesammten Naturentwicklung erscheint Kant das moralische Subject, denn nur bei der Sittlichkeit höre die Frage nach dem Wozu auf, einen Sinn zu haben. Mit der mechanistischen Anschauung streitet die teleologische nicht, sobald man sich bewusst ist, nur ein regulatives (vgl. § 5, 4), nicht aber ein constitutives Princip damit vertreten zu können. Als eine subjective Maxime der Urtheilskraft wird daher die Teleologie vornehmlich dort anzuwenden sein, wo eine mechanistische Auffassung nicht oder noch nicht durchführbar ist. So würden sich beide ergänzen, aber auch fördern, denn die Annahme der Zweckmässigkeit kann als heuristisches Princip bei einer causalen Untersuchung dienen. Für eine intellectuelle Anschauung, deren wir nicht fähig sind, würde überhaupt der Gegensatz beider Betrachtungen völlig verschwinden. Seitdem ist in ähnlicher Weise auch von modernen Logikern (besonders Sigwart und Wundt) das Verhältniss zwischen mechanistischer und teleologischer Auffassung bestimmt worden. Neuerdings hat Cossmann das Verhältniss genauer zu beschreiben versucht. Die Causalität ist nach ihm eine zweigliedrige, die Finalität eine dreigliedrige Beziehung. Dort kommen nur Antecedens und Succedens in Betracht, und das letztere ist lediglich vom ersteren abhängig. Hier schiebt sich zwischen ein Antecedens und ein Succedens ein Medium ein, das von beiden abhängig ist. Ist z. B. Lichtreiz + Organismus ein Antecedens, so kann das Netzhautbild ein causales Succedens genannt werden, dagegen ist bei dem gleichen Antecedens ein Lidschlussreflex das Medium für das Succedens »Schutz«.

4. Empirischen und erkenntnistheoretischen Bestimmungen dieser Art bietet das Reich der Lebenserscheinungen die Grundlage dar. Für ihr Verständniss erschien dem Alterthum die »Seele« nothwendig (vgl. § 8, 2). Mit der Beschränkung dieses Begriffs auf das Bewusstsein bei Descartes wurden die vitalen Processe als solche zu

rein automatisch-mechanisch sich vollziehenden. Dagegen erhob sich ein Vitalismus, der an dem neuen Seelenbegriff nichts änderte und daher alles Lebendige von einem besonderen Princip, einer sog. Lebenskraft beherrscht fand und dadurch von allem Leblosen und Maschinenmässigen unterschied. Insbesondere suchte die Schelling'sche Naturphilosophie mit einer derartigen »organischen« Ansicht die Entwicklung und Gestaltung der Naturwesen zu durchdringen. Aber diese Aufstellung einer Lebenskraft erwies sich der wissenschaftlichen Forschung mehr hinderlich als förderlich, da sie lediglich *ad hoc* eingeführt und bestimmt wurde. So hat sie für das Gebiet des Organischen ein eben so unbrauchbares Erklärungsprincip abgegeben, wie die Begriffe besonderer seelischer Vermögen im 18. Jahrhundert für das Gebiet der psychologischen Erkenntniss. Darum war es eine natürliche Reaction der einzelwissenschaftlichen Forschung, dass die moderne Physiologie (namentlich Lotze) als regulatives Princip für die Untersuchung der Lebensvorgänge den Mechanismus einführte. Schon vor dieser Bekämpfung des Vitalismus in der Physiologie hielt nach der endgiltigen Ablehnung der alten Seelenvermögen der Mechanismus seinen Einzug auch in die Psychologie, indem Herbart nichts Geringeres anstrebte, als eine Mechanik des Geistes zu entwerfen (vgl. § 8, 6). Etwas später wurde durch die Darwin'sche Descendenztheorie eine mechanische Theorie der organischen Zweckmässigkeit auch in der Entwicklungslehre zu geben versucht. Nach dieser Theorie findet unter den »zufällig« variirenden Gliedern einer Familie eine natürliche Auslese der zweckmässiger organisirten Wesen statt, indem sie sich leichter im »Kampf ums Dasein« erhalten und dadurch zugleich grössere Chancen erlangen, durch Fortpflanzung das Bestehen ihrer Art zu sichern. Denken wir uns diesen Process durch grosse Zeiträume hindurch fortgesetzt, so soll sich durch ihn die Entwicklung zum Zweckmässigen hin erklären lassen. Aber diese Theorie setzt offenbar eine gewisse Zweckmässigkeit, deren Steigerung sie allein wahrscheinlich machen kann, schon voraus. Was Darwin daher im besten Falle erklären kann, ist nur die Entstehung neuer zweckmässiger Organe, eine weiter getriebene Differenzirung, die Entwicklung complexerer Daseinsformen aus einfacheren, nicht aber die bereits in jedem Organismus als lebender Substanz irgendwie verwirklichte Wechselbeziehung der

Theile auf das einheitliche Ziel der Erhaltung des Individuums und der Art. Diese offenbaren Mängel des Darwinismus haben in neuester Zeit wiederum vitalistische Tendenzen hervortreten lassen, die sich jedoch von dem älteren Vitalismus durch eine grössere Vorsicht und Unbestimmtheit unterscheiden. Driesch, ein Vorkämpfer dieses Neovitalismus, hat die »Autonomie der Lebensvorgänge« genauer präcisirt. Dabei ist er zu dem Begriff der Entelechie von Aristoteles zurückgekehrt, einer »intensiven Mannichfaltigkeit« als der Constanten eines organischen Systems, die eine mitbestimmende Bedingung desselben ist, und hat er auch die »Seele« wieder zur näheren Fassung dieses Begriffs herangezogen. Sie ist die Trägerin des teleologischen Geschehens in den Lebenserscheinungen und mit einer »prospectiven Potenz« ausgerüstet, die der Zielstrebigkeit entspricht. In ihr sind ein primäres Wollen und Wissen vorauszusetzen, die durch Erfahrung eine secundäre Ergänzung erhalten.

5. Nur eine oberflächliche und insbesondere der historischen Kenntniss ganz entbehrende Betrachtung durfte mit Emphase verkünden, dass mit dem Wachsthum des Mechanismus die teleologische Auffassung ihr Recht ganz verloren habe. Denn von einer weit grösseren Herrschaft des mechanischen Zusammenhangs, als sie heute nachgewiesen ist, war bereits Leibniz überzeugt, und auch Kant hat die in der Gegenwart erworbenen Fortschritte im Grossen und Ganzen schon vorausgesehen. Ebenso ist Lotze trotz seiner scharfsinnigen Bekämpfung der Annahme einer Lebenskraft und seiner rein mechanistischen Auffassung des Organischen ein Teleologe geworden und geblieben. Es muss also doch wohl eine Vereinigung beider Beurtheilungen der Natur möglich sein. Um das zu prüfen, suchen wir uns den Sinn von Mechanismus und Teleologie oder von Causalität und Finalität etwas näher zu vergegenwärtigen.

Für die Causalität gilt als allgemeiner Grundsatz: Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen. Die Annäherung eines Eisenstabes hat immer die Drehung einer Magnethadel zur Folge; Sonnenstrahlen erwärmen stets einen Stein, auf den sie fallen. Die Naturgesetze sind, soweit sie causale Verhältnisse zum Ausdruck bringen, Formeln, welche diese constanten Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung darstellen. Für die Finalität dagegen gilt als allgemeiner Grundsatz: Gleiche Zwecke oder Ziele können

durch verschiedene Mittel erreicht werden. Der Erhaltung eines Organismus dienen die mannichfaltigsten Schutzvorrichtungen; die Ernährung desselben kann auf die verschiedenartigste Weise bewirkt werden. Wegen der relativen Einfachheit und der Constanz der Zwecke sind diese meist leichter und besser erkennbar, als die Ursachen, durch die sie realisirt werden. Ein Widerspruch mit dem causalen Verhalten liegt jedoch nicht vor, weil man den oben angeführten Grundsatz nicht umkehren darf. Zwar sind gleiche Ursachen nothwendig mit gleichen Wirkungen verbunden, aber gleiche Wirkungen können aus verschiedenen Ursachen resultiren. Denn zu einer Ursache gehört eine ganze Mannichfaltigkeit einzelner Bedingungen a, b, c u. s. w. Es muss daher eine bestimmte Constellation derselben zwar immer eine ganz bestimmte Folgeerscheinung hervorbringen, dagegen sind sehr verschiedene Combinationen der a, b, c u. s. w. denkbar, die das nämliche Resultat ergeben haben können. Darum ist von einer bestimmten Wirkung aus niemals auf eine bestimmte Combination der Bedingungen, also eine bestimmte Ursache mit Sicherheit zu schliessen. Ausserdem können auch gewisse Elemente durch andere ersetzt oder im Austausch mit anderen vergrössert oder verringert werden, ohne dass sich das Resultat zu ändern braucht. Wir können uns somit im Allgemeinen zwar leicht Wirkungen construiren, indem wir bestimmte Ursachen als gegeben voraussetzen, aber nicht eben so sicher von einer vorhandenen Wirkung aus die Ursache, die zu ihr geführt haben muss.

6. Die Einförmigkeit des Causalzusammenhangs in der leblosen Natur überhebt uns der dadurch entstehenden Schwierigkeit für dieses Gebiet, und die Astronomie, Physik und Chemie pflegen daher mit der gleichen Zuverlässigkeit und Eindeutigkeit von gegebenen Wirkungen auf die Ursachen zu schliessen, wie aus diesen jene abzuleiten. Newton stellte geradezu die Forschungsregel auf, man müsse, soweit es angehe, gleichartigen Wirkungen dieselben Ursachen zuschreiben. Ganz anders verhält es sich jedoch damit in der organischen Natur. Das, was uns hier mit unverkennbarer Constanz gegeben ist, das ist ein Effect, mögen wir ihn nun das Leben oder die Erhaltung des Individuums oder die Erhaltung der Art oder die Form nennen; dagegen sind die Vorrichtungen, die diesen Effect hervorbringen, so mannichfaltig und wechselnd, dass von ihm aus

auf einen bestimmten Causalzusammenhang gar nicht geschlossen werden kann. So gelangen wir hier zu demselben Verfahren, das wir Maschinen gegenüber einschlagen, deren Bau wir verstehen wollen: ihre Leistung ist uns der Schlüssel für die Bedeutung und den Zusammenhang der einzelnen Theile. Wegen dieser Verwandtschaft mit der Maschine ist auch der lebende Organismus nicht selten eine natürliche Maschine genannt worden.

Aus dem hier geschilderten Unterschiede zwischen einer finalen und causalen Gesetzmässigkeit ergibt sich noch ein Paar wichtiger Differenzen. Die rein causale Betrachtung kennt erstlich keinen Werthunterschied zwischen Ursache und Wirkung. Beide sind nur flüchtige Durchgangspunkte in dem Weltlauf, jede von ihnen heisst Ursache bezw. Wirkung nur in Bezug auf die zu ihr in Relation gesetzte Wirkung bezw. Ursache, und die Wirkung kann daher mit Rücksicht auf eine ihr folgende, aus ihr abzuleitende Erscheinung zur Ursache, die Ursache ebenso mit Rücksicht auf eine ihr vorausgehende, sie hervorbringende Erscheinung zur Wirkung werden. Die Begriffe von Nutzen und Schaden, von Wohl und Wehe, von erhaltungsgemäsem und erhaltungswidrigem Geschehen finden keine Anwendung in der leblosen Natur, weil sie keine ausgezeichneten constanten Effecte kennt, auf die Alles hinarbeiten scheint. Die Principien der Erhaltung des Stoffes und der Energie darf man nicht dagegen anführen. Denn sie sind axiomatische Grundsätze, die keine Ausnahme zulassen und somit auch ein erhaltungswidriges Geschehen einfach unmöglich machen. Für die finale Betrachtung aber besteht ein Werthunterschied zwischen dem constanten Zweck und den verschiedenen Mitteln, und diese selbst werden, je nachdem sie mehr oder weniger leicht, rasch oder vollkommen ihr Ziel erreichen, als mehr oder minder zweckmässig und damit werthvoll betrachtet. Für lebende Wesen hat es einen guten Sinn, von Nutzen und Schaden zu reden, und wir finden bei ihnen genug erhaltungswidrige, Wohl und Dasein bedrohende Umstände, um im Gegensatz dazu das Erhaltungsgemässe besonders hervorheben zu dürfen.

7. Ein zweiter secundärer Unterschied zwischen Causalität und Finalität besteht in Folgendem. Alle causale Auffassung und Untersuchung hat eine retrospective Tendenz, d. h. das Succeedens, die Wirkung hängt nur von dem Antecedens, der Ursache, ab. Es

hat keinen Sinn zu behaupten, dass die Drehung der Magnetsnadel auf die Annäherung des Eisenstabes einen Einfluss habe. Bei der Finalität dagegen scheint uns in der That eine solche prospective Tendenz vorzuliegen, vermöge deren die Mittel auf den Zweck abzielen und dieser sie geradezu vorausbestimmt. Wenn sich z. B. der Stoffwechsel in den Organismen immer so vollzieht, dass deren Form erhalten bleibt, dass die einzelnen Theile einander convergent wachsen, wenn die Sinnesorgane so functioniren und mit solchen Hilfsmitteln ausgestattet sind, dass wir eine möglichst vollkommene Kenntniss der Aussenwelt erlangen können, wenn der Verdauungsapparat so eingerichtet ist, dass die für die Ernährung brauchbaren Stoffe assimilirt und die anderen ausgeschieden werden, so schreiben wir diesen Thätigkeiten eine bestimmte Richtung zu und betrachten den durch sie erreichten Zweck als irgendwie mitwirkende Bedingung für ihre Leistung. Das Dasein eines Organs machen wir von seiner Function, diese von ihrem Effect abhängig. Auch wenn es gelingen sollte, den einfachen causalen Zusammenhang in diesen Fällen aufzudecken, d. h. alle Einzelheiten mechanistisch zu erklären, so würde doch noch ein unverständlicher Rest übrig bleiben, eben dies Zusammenwirken zu demselben Totaleffect oder die active, sich selbst regulirende Einheit des Organismus. Wäre dieser ein unselbständiger, durch Ursachen allein bestimmter Durchgangspunkt im Weltlauf, so dürften die Causalglieder keinen Vorzug vor einander haben, und dann wäre es an sich ebenso wahrscheinlich oder vielmehr noch wahrscheinlicher, dass verschiedene Ursachen verschiedene, als dass sie die gleiche Wirkung hervorbringen. Der Mechanismus kann also die Constanz des Effects nicht verständlich machen, und sie ist es somit, die eine prospective Tendenz, ein Abzielen auf den Zweck u. s. w. fordert. Damit streitet nicht, dass es auch in der organischen Welt vieles Unzweckmässige gibt oder dass die Zweckmässigkeit ihre Grenzen hat. Alles Unzweckmässige ist genauer betrachtet nur eine unvollständige oder eingeschränkte Zweckmässigkeit, und diese hebt den allgemeinen Charakter der Finalität offenbar nicht auf. Das Problem, welches dann allein noch übrig bleibt, ist die Frage nach dem Grunde des in der Natur anzutreffenden Unterschieds zwischen Erscheinungen, die sich teleologisch begreifen lassen, und anderen, bei denen der Mechanismus ausreicht, oder mit anderen

Worten zwischen Erscheinungen, die einen constanten Effect aufweisen und solchen, die keine ausgezeichneten, trotz verschiedener Mittel gleichartigen Wirkungen erkennen lassen.

8. Für die Beantwortung dieser Frage stehen uns zwei dem organischen Leben verwandte Thatsachen zur Verfügung: die Maschinen und das bewusste Wollen und Handeln des Menschen. Auch bei den Maschinen — um mit diesen zu beginnen — ist ein constanter Effect vorhanden, der durch ein kunstreiches Zusammenwirken aller Teile ermöglicht und hervorgebracht wird, auch bei ihnen ist das Verständniss für ihre einzelnen Stücke und deren Leistung nur aus der Gesamtleistung zu gewinnen, und den Werth der ganzen Maschine und ihrer Besonderheiten bestimmen wir nach dem Maasse, in dem sie jene Totalwirkung realisiren. Aber das Ziel ist hier ein transcendentes, nicht ein immanentes, von der Maschine selbst gesetztes. Sie empfindet weder ihre Mängel noch ihre Vorzüge; sie regenerirt sich nicht selbst, wenn sie etwa ein Rädchen verloren hat; sie pflanzt sich nicht fort, weder durch Theilung, noch geschlechtlich; sie verfügt über keine active Selbstregulirung; sie hat keine Anpassungsfähigkeit an wechselnde äussere Umstände, sie weiss sich nicht in andere Verhältnisse, als für die sie gebaut und bestimmt ist, zu schicken. Der Zweck, den sie erfüllt, ist somit für sie selbst ein zufälliger, ihr von aussen auf- und eingepprägter. Sie verhält sich nur zweckmässig, weil sie so eingerichtet und gemacht, construirt und ausgeführt ist. Bei aller Verwandtschaft mit dem Lebendigen bleibt sie daher ein todttes Kunstwerk, dessen Scheinleben erborgt ist, und das der Pflege und Leitung nicht entrathen kann. Das ihr geliebene Leben aber stammt aus der Quelle, die wir an zweiter Stelle oben unter den nächstverwandten Thatsachen aufgeführt haben, aus dem bewussten Wollen und Handeln des Menschen.

9. Dass wir in unserem Bewusstsein eine immanente und primäre Zweckmässigkeit antreffen, wird nicht bezweifelt. Durch die Zweckvorstellung, die eine wahre Anticipation des erstrebten Effects ist, erhalten die zu seiner Erreichung angewandten Mittel eine prospective Tendenz in natürlichster Form. Hier hat daher auch der Begriff der »Zweckursache«, der *causa finalis*, seinen wohlverständlichen Sinn und seine unangetastete Berechtigung. Der Mensch weiss sich zugleich als ein innerhalb weiter Grenzen selbständiges Wesen,

das die Mittel wählt und dafür Sorge tragen kann, dass keine zufälligen Einflüsse ihr Abzielen auf den beabsichtigten Zweck verhindern. Mannichfaltige Wege zur Erreichung des gesteckten Zieles stehen dabei offen, und insbesondere bei höheren, umfassenderen, von Grundsätzen und einer Lebensanschauung getragenen Zielen ist ein constanter Effect mit einer Mannichfaltigkeit von Mitteln verbunden. Die sittliche Persönlichkeit ist eine in ausgezeichnetem Masse Zwecke setzende und nach Zwecken handelnde, und sie durchdringt den ganzen zu ihr gehörigen Organismus, indem sie ihn den Aufgaben dienstbar macht, die sie sich stellen zu sollen glaubt. Soweit bewusstes Wollen wirksam ist, soweit darf somit die Zweckmässigkeit des Lebens davon abhängig erscheinen. Aber der Geltungsbereich dieser Thätigkeit ist erfahrungsgemäss ein beschränkter. Die vegetativen Functionen der Organismen sind ihm entzogen, und es ist sehr fraglich, ob ein Bewusstsein überhaupt allen Lebewesen zugesprochen werden darf. Man wird daher die Analogie der organischen mit der im Bewusstsein hervortretenden Zweckmässigkeit nur in dem Sinn verwerthen können, dass man von der Seele oder psychischen Factors im Allgemeinen redet und diese mit dem im Bewusstsein Gegebenen nicht identificirt. Also nur wenn man im Gegensatz zu Descartes und einer Anzahl moderner Psychologen das Psychische auch in unbewusster Form für möglich hält und zugleich die Zweckmässigkeit an diesen allgemeineren Begriff des Psychischen bindet, wird man auf dem hier bezeichneten Wege zu einer Erklärung der Finalität gelangen. Diese Consequenz haben auch die modernen Biologen, die wie Pauly, Driesch, Wolff oder Neumeister, von psychischen oder psychoïden Factors im Sinne einer Erklärung der organischen Zweckmässigkeit reden, unbedenklich gezogen.

10. Die zweckmässigen Reactionen einer Amöbe oder der Blutkörperchen im thierischen Blut oder die erhaltungsgemässe Function des Darms, Herzens und Magens, der Nieren und der Lungen würden hiernach durch eine Psyche, die ihnen zuzuschreiben wäre, und der wir ein Analogon des aus unserem bewussten Handeln bekannten Zwecksetzens und -erstrebens beilegen müssten, zu Stande kommen. Auch den Pflanzen wäre hiernach eine Art von Seele zuzuerkennen, wofür besonders F e c h n e r in seiner »Nanna« (2. Aufl. 1899)

geistreich und entschieden eingetreten ist. In der That glauben wir diese Ansicht als die plausibelste empfehlen zu sollen. Es ist die einzige, die empirisch übrig bleibt, wenn man nicht auf jede Erklärung des Unterschieds zwischen Causalität und Finalität verzichten will. Mit ihr streitet im Grunde nur der cartesianische Begriff der Seele und die darauf beruhende Auffassung der Psychologie als Bewusstseinswissenschaft (vgl. § 20, 6). Aber wer erkenntnistheoretisch (vgl. § 27, 8 ff.) zu der Ueberzeugung gelangt ist, dass es sich bei unserem Bewusstsein nur um psychische Erscheinungen, nicht um psychische Realitäten handelt, wer der inneren Wahrnehmung nicht principiell einen Vorzug vor der äusseren einräumt, für den wird es keine Schwierigkeit haben, den Begriff des Psychischen in dem hier geforderten Sinne auszudehnen und allen lebenden Zellen etwas Seelenartiges beizulegen. Dass uns in unserem Bewusstsein nur ein Fragment psychischer Art und Wirksamkeit unmittelbar gegeben ist, wird er aus den Bedingungen und Gesetzen des Bewusstseins, der inneren oder Selbstwahrnehmung zu verstehen suchen. Das Vorurtheil, dass jenseits des Bewusstseins von keinerlei Seelischem geredet werden dürfe, und die damit zusammenhängende Vorstellung, als erfasse man im Bewusstsein unmittelbar und ohne jegliche Trübung das Psychische, sowie es an sich ist, haben von diesem Standpunkt aus keine Geltung.

11. Und hier eröffnet sich uns zugleich ein Einblick allgemeinerer Art. Dass der Mechanismus für die leblose Natur Recht hat, wird nicht bestritten; dass die Teleologie für das bewusste Wollen und Handeln des Menschen zutrifft, ebenso wenig. Aber das Zwischenreich, die vitalen Prozesse, werden theils von dem Mechanismus in Anspruch genommen, theils als finale anerkannt. Da liegt es doch wohl nahe, zu sagen: sofern leblose Natur in ihnen steckt und wirkt, die Stoffe und Kräfte des physikalisch-chemischen Geschehens eine Rolle spielen, hat auch der Mechanismus sein Recht auf die Organismen; sofern aber geistige Vorgänge, psychische Factoren das Lebendige durchdringen und ihre eigenthümliche Zielstrebigkeit betätigen, besteht eine Autonomie der Lebensvorgänge, ein Vitalismus, eine Teleologie zu Recht. Diese Formulirung führt uns in die Metaphysik hinüber. Wir haben bei der Revision der Richtungen, welche die Qualität des seienden Realen zu bestimmen sich bemühen,

auf den Dualismus als die wahrscheinlichste Auffassung hingewiesen. Mit ihm verträgt sich das Resultat, zu dem wir hinsichtlich des Mechanismus und der Teleologie gelangt sind, auf das Beste. Das reale Sein ist von zweierlei Art, und dem entspricht eine doppelte Gesetzmässigkeit des Geschehens, eine causale und eine finale. Dabei ist die teleologische Betrachtung nicht eine Aufhebung, sondern eine Ergänzung der mechanistischen, wie sich in und an der lebenden Natur zeigt. Eine Ausdehnung der teleologischen Auffassung auf die leblose Natur und damit auf das ganze Universum aber liesse sich nur so durchgeführt denken, dass man jene als eine Maschine ansähe, die so eingerichtet wäre, dass sie zweckmässige, d. h. Leben und Bewusstsein ermöglichende Leistungen vollbringt. Dann trüge die leblose Natur nicht ihren Zweck in sich, sondern erhielte ihn durch ihren Künstler, eine zwecksetzende Intelligenz, die sich damit zugleich als eine den finalen Einheiten lebender Organismen übergeordnete, auch sie beherrschende und auf ein allgemeines Ziel des Universums hinführende Potenz erwiese. Dass dieses Ziel nicht der Mensch und die Befriedigung seiner Bedürfnisse ist, wie eine kurzsichtige Teleologie noch im 18. Jahrh. annahm, braucht heute nicht mehr ausdrücklich gesagt zu werden. Vielmehr wird eine wissenschaftliche Metaphysik hier einhalten und auf eine blosser Speculation verzichten müssen. Die Frage nach dem letzten Zweck des Universums ist ebenso wie die Frage nach seiner letzten Ursache (vgl. § 18, 2. 5) in ein für die wissenschaftliche Untersuchung undurchdringliches Dunkel gehüllt.

Litteratur:

- E. König: Die Entwicklung des Causalproblems. 2 Bde. 1888. 1890.
Ch. Sigwart: Der Kampf gegen den Zweck. Kleine Schriften II, 2. Aufl. 1889.
P. Janet: Les causes finales. 2. édit. 1882.
F. Erhardt: Mechanismus und Teleologie. 1890.
G. Wolff: Zur Kritik der Darwin'schen Theorie. 1898. Mechanismus und Vitalismus, 1902 (gegen Bütschli [s. u.] gerichtet).
P. N. Cossmann: Elemente der empirischen Teleologie. 1899.
O. Bütschli: Mechanismus und Vitalismus. 1901.
A. Pauly: Wahres und Falsches an Darwin's Lehre. 1902.
H. Driesch: Die Seele als Naturfactor. 1903.
R. Neumeister: Betrachtungen über das Wesen der Lebenserscheinungen. 1908.

§ 24. Optimismus und Pessimismus.

1. Die letzte allgemeine metaphysische Frage betrifft den Werth des aus und nach den besprochenen Principien Entstandenen und Gewordenen, des Seins und Geschehens in der Welt. Alle Werthbestimmung aber setzt einen Massstab des Werthens voraus, der ein objectiver oder subjectiver sein kann. Objectiv ist er, wenn das Gewerthete mit etwas anderem ebenso gegenständlich Gegebenem verglichen wird. So wird z. B. der Werth des Geldes an den Waaren gemessen, die man dafür erwerben kann, oder eine Wertheinheit willkürlich normirt, auf die sich alle zu bestimmenden Werthe reduciren lassen. Wie eine beliebige Länge als ein Vielfaches von einem Meter darstellbar ist, so lässt sich auch ein beliebiger Werth als ein Vielfaches einer solchen Wertheinheit ausdrücken. Eine objective Werthbestimmung ist auch auf Grund des Verhältnisses zwischen dem Zweck und den ihn realisirenden Mitteln (vgl. § 23, 6) durchzuführen. Als Massstab gilt hier die Erreichung des Ziels, die Erfüllung der in dem Zweck den Mitteln gesetzten Aufgabe. Je tauglicher ein Instrument ist, um die ihm zuge dachte Leistung zu vollbringen, um so mehr Werth schreiben wir ihm hiernach zu; je besser und einfacher eine Theorie einen Erscheinungszusammenhang erklären kann, um so grösser ist ihr wissenschaftlicher Werth; je tiefer ein Kunstwerk ergreift und befriedigt, um so höher ist sein ästhetischer Werth. Subjectiv ist ein Werthmassstab dann, wenn ein persönliches Verhalten des werthenden Subjects, sein Bedürfniss, sein Wohl und Wehe, sein Wunsch oder seine Absicht, der Werthbestimmung zu Grunde liegt. Das Angenehmere wird in diesem Falle dem weniger Angenehmen, das Nützlichere dem weniger Nützlichen vorgezogen. Individuelle Dispositionen, zufällige Neigungen oder Abneigungen spielen hier eine grosse Rolle und geben der Werthung einen schwankenden, von Fall zu Fall, von Subject zu Subject wechselnden Charakter. Aber völlig frei von Schwankungen sind auch objective Werthe nicht. Die Preise fallen und steigen, je nachdem sich Angebot und Nachfrage ändern, und einen schlechthin stabilen Werthmassstab haben wir auch hier nicht zur Verfügung. Ja, im letzten Grunde lässt sich alles Werthen als ein subjectives Schätzen und Vorziehen fassen, wenn wir nur zwischen allgemeinen, für Jedermann oder wenigstens

die überwiegende Mehrheit geltenden und zwischen individuellen, für bestimmte Subjecte oder Classen von solchen charakteristischen Bedingungen der subjectiven Werthung unterscheiden. Denn sobald wir die Beziehung auf Bedürfnisse und Wünsche von Menschen überhaupt ausschalten, bleibt nichts mehr von Werthunterschieden übrig. Für eine rein theoretische Weltbetrachtung verliert der Begriff eines Werthes und einer Werthabstufung seinen Sinn. Man kann daher sagen, dass objective Werthbestimmung eine der öffentlichen Regulirung zugängliche, von wirthschaftlichen Factoren u. dgl. abhängige, individuellen Differenzen entzogene, innerhalb gewisser Grenzen allgemeine Werthung ist, die aber mittelbar oder unmittelbar auf subjective Bedürfnisse zurückgeht.

2. Dieser Zusammenhang alles Werthens mit subjectiven Factoren tritt auch in der geläufigen Unterscheidung zwischen Werth und Unwerth, zwischen Gütern und Uebeln hervor. Befriedigt etwas ein menschliches Bedürfniss, so ist es ein Werth oder Gut. Lässt es dasselbe unbefriedigt oder widerspricht es sogar seiner Befriedigung, so ist es ein Unwerth oder Uebel. So führt diese Unterscheidung auf den natürlichen psychologischen Gegensatz von Lust und Unlust, Genuss und Schmerz, Glück und Unglück zurück. Hierauf beruht nun auch der Gegensatz der beiden hier zu behandelnden metaphysischen Richtungen. Der Optimismus behauptet und lehrt den Werth der Welt, der Pessimismus ihren Unwerth. Nach jenem ist sie sogar die beste unter den möglichen Welten (daher der Name!), nach diesem kann sie kaum schlechter sein als sie ist. Dabei hat man auseinanderzuhalten einen praktischen und theoretischen, sowie einen empirischen und metaphysischen oder speculativen, einen individuellen und universellen Standpunkt dieses Namens. Der praktische Optimismus bezw. Pessimismus ist ein Grundsatz, der für das Wollen und Handeln Geltung hat und aus dem Vertrauen oder Misstrauen zu den Menschen und Verhältnissen, zum Geschick und zu der Zukunft entspringen. Die empirischen Anschauungen optimistischer oder pessimistischer Art stützen sich auf Erfahrungen und werden nur für den Umkreis des erfahrungsmässig Gegebenen behauptet. Von einem individuellen Optimismus und Pessimismus reden wir mit Rücksicht auf bestimmte Fälle oder Personen. Für unsere Aufgabe kommen nur der theoretische, meta-

physische und universelle Standpunkt in Betracht, der eine Lehre, keine Maxime für das praktische Verhalten, eine die ganze Welt in ihrer Realität, in ihrem transcendenten Sein und Geschehen umspannende, nicht eine auf Einzelerscheinungen oder das empirisch Zugängliche beschränkte Auffassung sein will. Innerhalb dieses Standpunktes aber kann die Begründung theils eine principielle, theils eine factische sein. Principiell ist sie, wenn aus den die Welt erklärenden, bei ihrer Entstehung und Entwicklung wirksamen Factoren Werth oder Unwerth derselben abgeleitet werden. Indem Leibniz aus der Allmacht Gottes, des Allgütigen, die Welt hervorgehen lässt, kommt er auf dem Wege principieller Begründung zu der Ansicht, dass sie die beste unter den möglichen Welten sein muss. Sucht dagegen ein Pessimist, wie Schopenhauer, zu zeigen, dass die Uebel thatsächlich an Grösse und Bedeutung die Güter in der Welt weit überragen, so liefert er eine factische Begründung für die pessimistische Theorie. Da nun eine solche factische Begründung immer nur für einen empirischen, nicht aber für einen metaphysischen Optimismus oder Pessimismus ausreichen kann, so muss der letztere stets eine principielle Begründung anstreben. Aber die factische pflegt ihm den Weg dazu zu ebnen, und ein Widerspruch zwischen ihren Ergebnissen muss im Interesse einer in sich harmonischen Weltanschauung vermieden werden.

3. Alle Werthbestimmung erfolgt unter richtunggebenden Gesichtspunkten, die für einen und denselben Gegenstand der Werthung verschieden sein können. Ein Gemälde z. B., das einen historischen Vorgang, etwa eine Schlacht, darstellt, kann ästhetisch betrachtet einen hohen Werth haben, dagegen wissenschaftlich, d. h. auf seine historische Wahrheit geprüft, werthlos sein. Eine Theorie kann von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus eine werthvolle Leistung bilden und zugleich praktisch als gänzlich unbrauchbar beurtheilt werden müssen. Die Begriffe von Werth und Unwerth sind daher genauer zu determiniren, wenn sie eindeutig werden sollen. Für die Welt als Ganzes müsste gefordert werden, dass sie nach der optimistischen Auffassung in jeder Richtung gut, nach der pessimistischen in jeder Richtung schlecht sei, oder dass wenigstens ein Uebergewicht des Guten bezw. Schlechten vorliege. In der That preist der Optimist die Schönheit der Welt, hebt er ihre Zweckmässig-

keit und Ordnung anerkennend hervor und entdeckt er in ihrer Entwicklung einen Fortschritt zum Besseren, Vollkommeneren, Höheren. Daneben werden in der Regel mehrere Uebel unterschieden. Das *malum metaphysicum* besteht in der Endlichkeit und den mit ihr zusammenhängenden Mängeln und Gebrechen auf körperlicher und auf geistiger Seite. Ein *malum physicum* ist aller Schmerz, mag er durch Unglück oder Noth, Verletzung oder Enttäuschung bedingt sein. Das *malum morale* endlich beruht auf dem bösen Willen und der entsprechenden Gesinnung. Zu diesen namentlich von Leibniz eingehend behandelten Formen des Unwerths hat Kant noch eine weitere gefügt, indem er das Missverhältniss zwischen Verbrechen und Strafe, zwischen Tugend und Glück, also den Mangel einer ausgleichenden Gerechtigkeit betonte. Aber die Mannichfaltigkeit der möglichen Werthrichtungen ist damit keineswegs erschöpft. So kann man z. B. noch die Begreiflichkeit der Welt für ihre Werthbestimmung in Anschlag bringen. In dem Masse, als sie für verständlich gehalten wird, würde sie von diesem Gesichtspunkt aus einen Werth darstellen, während die Fülle des Unbegriffenen, ein *Ignoramus* und *Ignorabimus*, das für ihre Räthsel von Du Bois-Reymond nachdrücklich behauptet worden ist, sie zu einem Unwerth stempeln würde. Um dieser schier unübersehbaren Vielheit von Werthgesichtspunkten Herr zu werden, hat man den Versuch gewagt, sie alle auf einen einzigen zu reduciren. Leibniz ist z. B. der Ansicht gewesen, dass alle Uebel in dem *malum metaphysicum* ihre Quelle haben, also durch die Endlichkeit, Beschränktheit der Creatur bedingt sind.

4. Nach diesen allgemeinen Auseinandersetzungen über die Grundlagen und Formen des Optimismus und Pessimismus wenden wir uns zu einer kurzen Schilderung der geschichtlichen Entwicklung beider Richtungen. Im Alterthum hat die indische Philosophie zwar einen Pessimismus hinsichtlich des Begehrens und Handelns vertreten, aus denen nur Leiden hervorgehen sollen, aber zugleich die Erlösung von ihnen als möglich gelehrt. Die Erkenntniss, das richtige Wissen befreien von allen Uebeln und verschaffen selige Ruhe, die auch im Nirvānam der Buddhisten verheissen wird. In der griechischen Philosophie herrscht ein entschiedener Optimismus vor. Das Seiende erscheint den Eleaten, Platon, den Neuplatonikern ohne

Weiteres als das Gute und Schöne, das Nichtseiende, bloss Scheinende dagegen, das gelegentlich auch Materie heisst, wird zum Bösen oder zur Quelle des Bösen. Das Seiende, könnte man etwa argumentiren, beweist, dass es zu sein verdient, muss also gut sein. Schon die Stoiker sind geneigt, in den moralischen Uebeln blosser Folgen der menschlichen Unvollkommenheit zu erblicken und die physischen Uebel als Strafen für Verfehlungen oder als Förderungsmittel der Tugend zu betrachten. Zwar wird uns von einem Pessimisten berichtet, Hegesias (um 280 v. Chr.) mit dem Beinamen Peisithanatos, »der zum Selbstmord Ueberredende«, der zur Schule der Kyrenaiker gehörte. Die Glückseligkeit, nach der Alle streben, ist nach seiner Auffassung unmöglich, weil allzuvieler Gefahren und Uebel uns bedrohen. Aber dieser Pessimismus ist ein individueller, rein empirischer, keine metaphysische und universelle Anschauungsweise.

5. Für die Philosophie des Christenthums verbinden sich ein Diesseits- und Gegenwarts pessimismus mit einem Jenseits- und Zukunftsoptimismus. Die Welt war vollkommen, frei von Schuld und Uebeln aus der Hand des allmächtigen und allgütigen Gottes hervorgegangen. Der Sündenfall des ersten Menschenpaares hat eine Erbsünde begründet und das Paradies für diese Welt verschlossen. Eine ewige Seligkeit aber wird denen verheissen, die an den Erlöser Christus glauben, der die Schuld der Menschheit auf sich genommen und durch seinen Tod gesühnt hat, und die seiner Lehre gemäss auf dem engen Pfade der Tugend bleiben. Daneben aber bemühen sich die Kirchenväter zu zeigen, dass die Welt durch ihre Schönheit und Ordnung ihren göttlichen Ursprung darthue, und dass die Uebel das Gute so wenig zu beeinträchtigen im Stande sind, wie die Schatten das Licht oder die Schuttmassen die Trefflichkeit eines Bauwerks. *Contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur*, erklärt Augustin, und weil aus dem Bösen Gutes hervorgehen könne, werde Gott das Böse zugelassen haben. So wird der Optimismus zur Theodicee, zur Rechtfertigung des Welturhebers und -lenkers. Am eingehendsten hat Leibniz (*Théodicée*, 1710) die Lehre von der besten der möglichen Welten ausgebildet. Gott wählte nach dem *principe du meilleur* (vgl. § 15, 3) unter den zahllosen denkbaren Welten die vollkommenste aus, die als seine Creatur mit dem Makel der Endlichkeit behaftet

sein musste. Und so ist denn das Monadenreich mit seiner prästabilierten Harmonie (vergl. § 20, 2) von der grösstmöglichen Zweckmässigkeit beherrscht. In dieser Ueberzeugung können die Uebel, die wir wahrnehmen, nicht irre machen. Denn sie verlieren ihre Bedeutung, sobald man nicht seinen Standpunkt für ihre Beurtheilung auf der Erde nimmt, sondern sein Auge in die Sonne stellt. Dann werden die alltäglichen und regelmässigen Güter, die uns so leicht als selbstverständlich erscheinen, vor den wegen ihrer Seltenheit auffallenderen Uebeln den ihnen gebührenden Vorrang behaupten. Dieser Optimismus erfährt eine beachtenswerthe Verschiebung durch Lessing und Herder. Die Welt ist nach ihnen nicht die beste unter den möglichen Welten, aber sie wächst und entwickelt sich in dieser Richtung. Wo irgend Menschen wohnen, da werden nach Herder dereinst vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen. Die Geschichte ist nach Lessing eine im Sinne des Fortschritts sich vollziehende Entwicklung, die zugleich den Charakter einer »Erziehung des Menschengeschlechts« hat. Die grossartigste Durchführung hat ein solcher evolutionistischer Optimismus durch Hegel erfahren. Kampf und Schmerz, Selbstentzweiung und Untergang sind nothwendige Durchgangsstadien, mit deren Hilfe die Vernunft ihre Werthe und Zwecke verwirklicht.

6. Der Pessimismus als Weltanschauung fand im Abendlande seine glänzende Begründung durch Schopenhauer, dessen Ausführungen eine deutliche innere Verwandtschaft mit der indischen Philosophie in den Upanishad's, in dem System des Vedânta und im Buddhismus aufweisen. Die speculative Begründung stützt sich auf den Begriff des Willens als des realen Princip der Welt, eines endlosen, blinden Strebens und Drängens. Zum Wesen dieses Princip gehört Abwesenheit alles Zieles und aller Grenzen. Das Streben kann nur gehemmt, nie und nimmer gestillt und befriedigt werden. Jeder einzelne Willensakt hat einen Zweck, das gesammte Wollen keinen. Darum gibt es keine Ruhe und keinen Frieden, so lange der Wille thätig ist. In unruhiger Sehnsucht, wildem Verlangen, ungezügelter Gier treibt er von Object zu Object, von Handlung zu Handlung, von Zustand zu Zustand. Kein Genuss vermag mehr als nur vorübergehend zu befriedigen. Für einen erfüllten Wunsch bleiben zehn andere unerfüllt, und »im Genuss verschmacht' ich nach

Begierde«. Unterstützt wird diese, den nothwendigen Zusammenhang von Wollen und Unbefriedigtsein aufzeigende Betrachtung durch die empirische Schilderung aller Schattenseiten des Lebens. »Jedes ein Jäger und jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angst, Geschrei und Geheul — und das geht so fort, *in saecula saeculorum* oder bis einmal wieder die Rinde des Planeten bricht.« »Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!« Alle Anstrengung und Mühsal der Menschen steht in gar keinem Verhältniss zu dem Erfolg, den sie erzielen. »Wenn des Uebeln auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist, so wäre dennoch das blossе Dasein desselben hinreichend, die Wahrheit zu begründen, . . . dass wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — dass ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre; — dass sie etwas ist, das im Grunde nicht sein sollte; u. s. f.« Das Seiende erschien *Platon* als selbstverständlich gut, für *Schopenhauer* ist es ebenso selbstverständlich schlecht, während er das Nichtsein für den erstrebenswerthen Zustand erklärt. Das Leben gleicht nach ihm einer eingegangenen Schuld, deren Zinsen die Leiden sind, und die erst durch den Tod zurückgezahlt wird. Nicht Bejahung, sondern Verneinung des Willens kann allein aus diesem grauenvollen Zustande befreien. Vorübergehend erfolgt sie in Form einer willenslosen, interessellosen intellectuellen Verfassung, die am vollkommensten durch den ästhetischen Genuss realisirt ist. Die Erkenntniss des Wesens der Dinge an sich aber wird zum bleibenden Quietiv alles Wollens. Freiwillige Entsagung, wahre Gelassenheit, gänzliche Willenslosigkeit sind der dauernde praktische Erfolg solcher Erkenntniss. Der Zustand des Heiligen, der sich zu dieser Askese durchgerungen, ist unerschütterlicher Friede, tiefe Ruhe und innige Heiterkeit. Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für Alle die, die noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen — Nichts.

7. Eine Fortbildung und Milderung dieses Pessimismus hat *E. v. Hartmann* dadurch herbeigeführt, dass er als Weltprincip das Unbewusste, das zugleich Wille und Vernunft ist, aufstellte. Die Existenz, das Dass der Welt wird auf den Willen, die Essenz, das

Was und Wie der Welt auf die Vernunft zurückgeführt. Die Welt ist hiernach so gut als sie überhaupt nur sein kann', aber sie ist schlechter als keine Welt. Durch den Willen sind zugleich psychologisch nothwendig Schmerz und Unlust bedingt, die im Ueberschuss über die Lust vorhanden sind. Die Zunahme des Bewusstseins, der Fortschritt der Cultur und der Intelligenz dienen nur dazu, die Uebel mannichfaltiger und grösser und die Einsicht in ihre Nothwendigkeit deutlicher und allgemeiner zu machen und damit den Entschluss zum Nichtsein vorzubereiten, in dessen Ausführung die Erlösung des Unbewussten von der Qual des Daseins gesetzt wird. Dagegen hat Bahnsen¹⁾ den Pessimismus Schopenhauer's noch überboten. Auch für ihn ist der Wille das Weltprincip, aber sein Wesen innerer Streit, Selbstwiderspruch', vermöge dessen in jedem Moment gewollt und nicht-gewollt wird. Damit wird das logisch Unmögliche, der Widerspruch, zum Realen und das logisch Nothwendige, die Widerspruchslosigkeit, zum real Unmöglichen. Aus dieser Qual gibt es keinen Ausweg, die Hoffnung auf Erlösung ist eine Illusion, eine Verneinung des Willens mit Hilfe der Erkenntniss ist ausgeschlossen. Ein anderer Pessimist, Ph. Mainländer (Pseudonym für Batz)²⁾ findet, dass die Welt als Gesamtheit der Individuen ist, was jedes Individuum ist: Wille zum Tode. Die Ureinheit, Gott, wählte zum Zweck ihrer Selbstvernichtung die Zersplitterung in eine Vielheit individueller Wesen, die alle das Streben nach dem Nichtsein haben, sich darin gegenseitig hindern und dadurch ihre Kraft schwächen, bis endlich völlige Unmöglichkeit der Existenz eintritt.

8. Diese Uebersicht über die Hauptformen in der Entwicklung des Optimismus und des Pessimismus zeigt, dass jener in der speculativen, dieser in der factischen Begründung seine Stärke hat. In letzterer Beziehung leistet der Optimismus nur ein mehr oder weniger geschicktes Raisonement, das dazu bestimmt ist, die Uebel hinwegzudisputiren. Aber metaphysisch ist er unwiderleglich. Denn da wir den letzten Zweck des Seins und Geschehens in der Welt nicht kennen, muss es immer denkbar bleiben,

1) »Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt«, 2 Bde. 1880—1881.

2) »Philosophie der Erlösung«, 2 Bde. 1894.

dass die Uebel nothwendig sind, um diesen Weltzweck zu realisiren. Wer dürfte sich vermessen, bessere Wege und vollkommenere Hilfsmittel namhaft zu machen, die zu einem unbekanntem Ziele führen und einen unerforschlichen Zweck verwirklichen sollen? Namentlich würde einem evolutionistischen Optimismus im Sinne Hegel's diese Existenzberechtigung zugeschrieben werden können. Dass Unwerthe sich höheren und umfassenderen Werthen unterordnen und zu ihrer Realisirung beitragen, ist ja auch für unseren Erfahrungskreis nichts Ungewöhnliches, wie der Gebrauch von Dissonanzen und Disharmonien in der Musik, ungefälliger Farbzusammenstellungen in einem Gemälde u. dgl. mehr lehrt. Der Pessimismus dagegen wird nicht müde auf die thatsächlichen Uebel hinzuweisen und deren Grösse und Umfang hervorzuheben. Eine Werthbilanz soll zeigen, dass die Unlust unter den Gefühlen die überwiegende Bedeutung hat. So wenig hier ein wirklicher Beweis geführt werden kann, so wenig ist eine Widerlegung dieser Lehre möglich. Denn selbst wenn man auf die vitale Zweckmässigkeit, auf den Fortschritt der Cultur, auf das Wachsthum von Lebensgenuss und Erkenntniss, Aufklärung und Bildung als Gegeninstanzen aufmerksam machen wollte, so würde immer die Frage offen bleiben, ob damit auch zugleich eine Verringerung der Uebel und namentlich ihres Eindrucks, ihrer Bedeutung verbunden sei. Die Thatsache schwerer und böser Unwerthe im Dasein genügt, um einen empirischen Pessimismus zu rechtfertigen. Die principielle Begründung jedoch trägt bei dieser Richtung zu sehr den Charakter einer *ad hoc* zurechtgemachten Speculation an sich, um wissenschaftlich überzeugen oder befriedigen zu können. Dem grundlos wollenden blinden Willen gegenüber versagt jedes Verständniss. Ein Wille, der an dem Selbstwiderspruch zu wollen und nicht zu wollen unheilbar krankt, ist ebenso *a priori* unbegreiflich. Ein Gott, der sich selbst in Individuen zersplittert, um untergehen, sich in das Nichts auflösen zu können, ist einem MÜNCHHAUSEN vergleichbar, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpfe zieht. Dass das Wollen mit Unlust und Leiden nothwendig verknüpft ist, muss als eine durchaus willkürliche und unhaltbare Ansicht vom psychologischen Standpunkte aus beurtheilt werden. Erstlich ist jede Erhaltung eines bestehenden erfreulichen Zustandes ebenso gut ein Wollen, wie die Beseitigung eines eingetretenen Leides. Zweitens

ist das Streben zumeist auf das Lustbringende gerichtet und durch die Anticipation seines Ziels selbst von Annehmlichkeit erfüllt. Drittens ist das ungehemmte Wollen an sich, wie die Schaffenslust beweist, eine ursprüngliche Quelle des Vergnügens. Da nun der Schopenhauer-Hartmann'sche Wille gar nicht gehemmt werden kann, vielmehr rastlos sich frei auswirkt, so müsste ein wahrhaft dithyrambischer Jubel ihn begleiten, also gerade der Optimismus in schrankenlosester Form sich auf ihn stützen. Nicht besser steht es mit den Erlösungsideen, die solche Weltconceptionen krönen. Denkbar erscheinen darum auf Grund der bisherigen Entwicklung nur ein metaphysischer, universeller Optimismus und ein empirischer, individueller Pessimismus, zwischen denen ein Widerspruch nicht zu bestehen braucht.

9. Aber nicht Alles, was denkbar ist, hat ein Recht in wissenschaftlicher Untersuchung über die Welt und ihre Principien beachtet und als wahrscheinliche oder zweckmässige Hypothese aufgenommen zu werden. Eine Werthschätzung kann, wie wir sahen, objectiv oder subjectiv sein. Zur objectiven Werthschätzung gehört ein objectiver Werthmassstab. Dieser kann bestehen in einem Weltzweck oder in einer für alle Werthphänomene giltigen Wertheinheit. Den Weltzweck kennen wir nicht, und er ist für uns auf wissenschaftlichem Boden auch nicht feststellbar. Eine Wertheinheit aber, die Sein und Geschehen der ganzen Welt in einem Werthquantum darstellbar machte, steht uns ebenso wenig zur Verfügung, und die Verschiedenheit der Werthgesichtspunkte macht es recht unwahrscheinlich, dass eine Reduction auf eine einzige Werthrichtung jemals durchführbar sein werde. Damit ist die wissenschaftliche Möglichkeit einer objectiven Werthschätzung des Universums ausgeschlossen. Die subjective Werthschätzung fusst auf den Bedürfnissen der Werthenden. Diese sind thatsächlich verschieden von einander, und auch die scheinbar allgemein geltenden sind doch von sehr verschiedenem Gewicht. Werth und Unwerth werden demnach zu relativen Prädicaten, wenn man sie auf Grund subjectiver Schätzung bestimmen will; Optimismus und Pessimismus gehen in Ausdrücke für persönliche Stimmungen und Auffassungen über, verlieren somit gänzlich ihre metaphysische Bedeutung. Von diesen Bedenken bleibt aber auch der empirische Optimismus und Pessimismus nicht verschont. Für den unbefangenen Blick ist ja die uns gegebene und bekannte Welt

weder ein Hospital und Zuchthaus noch ein Paradies und Schlaraffenland, weder ein Friedhof und Schlachtfeld noch eine Idylle und ein Schäferspiel, weder ein Jammerthal und eine Tragödie, noch ein Meer von Wonne und Seligkeit. Ob das eine oder das andere Moment einen stärkeren Eindruck macht, hängt vom Temperament, von dauernden oder zufälligen Gemüthsdispositionen ab, kann aber nicht als nothwendig oder auch nur wahrscheinlich in allgemeingiltiger Form dargethan werden. Wir sehen also keinen Weg, um den Werth der Welt wissenschaftlich bestimmen zu können, und müssen somit die auf dies Problem gegründeten Richtungen des Optimismus und Pessimismus aus der Metaphysik ausscheiden.

Litteratur:

- E. v. Hartmann: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, 2. Aufl. 1891.
- J. Volkelt: Das Unbewusste und der Pessimismus. 1873.
- G. P. Weygoldt: Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit. 1875.
- O. Plümacher: Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. 1884 (steht auf dem Boden des Hartmann'schen Pessimismus).
- O. Willareth: Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant. 1898.
- V. Rydberg: Leibniz' Theodicee und der Schopenhauer-Hartmann'sche Pessimismus. Aus dem Schwedischen von J. Fredbärj. 1903.
- A. Döring: Philosophische Güterlehre. 1888 (zeigt die Möglichkeit überwiegender Lust, der Glückseligkeit).
- A. Ölzelt-Newin: Kosmodicee. 1897 (tritt für einen evolutionistischen Optimismus ein).

§ 25. Determinismus und Indeterminismus.

1. In einer gewissen Verwandtschaft mit dem § 23 besprochenen Gegensatze steht der neue im Titel angedeutete. Denn der Determinismus behauptet eine ausnahmslose Giltigkeit des causalen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, Bedingung und Folge, Motiv und Handlung, während der Indeterminismus, gestützt auf gewisse Thatsachen des sittlichen Lebens, wenigstens die Möglichkeit nicht causal bedingter, d. h. freier Akte annimmt. Aber die Verwandtschaft zwischen beiden Gegensätzen ist schon deshalb

keine engere, weil Mechanismus und Teleologie beide mit einer causalen Auffassung vereinbar sind (vgl. § 23, 5); und in der That finden wir in der Geschichte der Philosophie nicht nur die Vertreter des Mechanismus unter den Deterministen, sondern auch verschiedene Teleologen. Ein selbstverständlicher Zusammenhang besteht bloss zwischen dem Mechanismus und dem Determinismus, ja, bei den Vertretern jener Richtung pflegt sich dieser zum Fatalismus zu steigern, nach dem es einen unvermeidlichen, durch den Einzelnen gar nicht zu modificirenden Connex von Ursachen und Wirkungen gibt und alles Geschehen wie durch eine grosse Formel im voraus bestimmt und berechnet ist. Den Werth dieser Anschauung sucht z. B. das *Système de la nature* (vgl. § 19, 3) seinen Lesern eindringlich zu empfehlen. Der Indeterminismus pflegt nur in Bezug auf den menschlichen Willen behauptet zu werden, weil nur hier der psychologische Vorgang der Wahl eine grössere Rolle spielt und zugleich die sittlichen und rechtlichen Begriffe von Verdienst und Schuld, Verantwortlichkeit und Zurechnung zur Anwendung gelangen.

2. Das Problem der Willensfreiheit hat in der antiken Philosophie keine erhebliche Beachtung gefunden. Die Annahme einer durchgängigen Determination des Willens durch vernünftige Einsicht oder durch Leidenschaften begegnete kaum einem Widerspruch, und die ethische Würdigung eines determinirten Willens scheint nur den Stoikern etwas bedenklich gewesen zu sein. Erst die christliche Ethik und Metaphysik brachte den principiellen Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus auf. Die göttliche Vorsehung wurde bei Augustin zur Prädestination, die jede freie, dem transcendenten Weltplan eventuell zuwiderlaufende Entscheidung auszuschliessen schien. Durch den Sündenfall ist das *posse non peccare* in das *non posse non peccare* übergegangen. Aber ein gewisser Rest von Willensfreiheit wird daneben zugestanden. In der Scholastik glaubte man eine Willensfreiheit fordern zu müssen, weil sich nur unter ihrer Voraussetzung der Abfall des Menschen von der ursprünglichen Reinheit und Schuldlosigkeit, die Entscheidung zum Bösen schien erklären zu lassen. Nach Thomas v. Aquino besteht die Willensfreiheit in dem *moveri ex se*. Der Wille ist nur durch den Endzweck der Glückseligkeit und des Guten determinirt, kann aber unter den dazu führenden mannichfaltigen Wegen aus

sich heraus die Wahl treffen. Ohne jeden bestimmenden Grund entscheidet dagegen der Wille nach Duns Scotus. Damit kommt der Begriff eines *liberum arbitrium indifferentiae* auf, wonach auch bei ganz indifferenten Motiven und Umständen eine Wahl des freien Willens möglich ist. Seitdem durchzieht der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus die ganze Geschichte der Philosophie. Einige Stadien dieses Kampfes sollen im Folgenden bezeichnet werden.

3. Einer energischen Leugnung aller Freiheit des Willens beugen wir bei Spinoza, dessen Mechanismus selbstverständlich einen schroffen Determinismus fordert. Das Freiheitsgefühl, das dem Menschen bei seinen Handlungen inne wohnt, beruht nach ihm nur auf der Unkenntnis der Gründe. Wie aus der Natur des Dreiecks alle seine Eigenschaften folgen, so geht aus der Natur jedes Wesens mit Nothwendigkeit sein ganzes Verhalten hervor. In etwas anderer Form vertritt den Determinismus Leibniz. Er unterscheidet zwischen dem mechanischen Zwange und dem Bestimmtheit durch Motive, zwischen der metaphysischen Nothwendigkeit, deren Gegentheil unmöglich, und der moralischen, deren Gegentheil unpassend (*inconveniens*) ist. So wenig man bei geometrischen Sätzen gezwungen werden könne, ihre Wahrheit anzuerkennen, so wenig wird unser Wollen und Handeln in mechanischer Weise durch die Motive verursacht. Sie beugen uns, ohne zu nöthigen (*inclinant sans nécessiter*). Unzählige grosse und kleine, äussere und innere Beweggründe, deren man sich meistentheils nicht bewusst ist, treffen bei einer Willenshandlung in uns zusammen. Zu den Glaubensobjecten der Aufklärungsphilosophie und ihrer Vernunftreligion gehört neben der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes die Freiheit des Willens, deren Möglichkeit man sich durch Bilder zu gewährleisten versuchte. So vergleicht Tetens (vgl. § 8, 6) den Willen mit einer Stahlfeder. In welcher Richtung sie wirken werde, hänge ab von zufälligen Gegenständen, die sich ihr darbieten, aber die Kraft ihrer Wirkung sei ihr ursprünglich zu eigen. Ja, selbst die Richtung, in der der Wille sich entscheidet, wird durch ihn selbst bestimmt: wie aus einem mit Wasser gefüllten Gefässe nur dort die Flüssigkeit auslaufen könne, wo eine Oeffnung entstehe, aber auch bereits an diesem Punkte ein Druck des Wassers stattgefunden haben müsse, so sei auch der Wille schon in der Richtung potenziell thätig zu

denken, in der bei dem Eintritt zufälliger Umstände seine Kraft sich äussere. In der englischen Philosophie des 17. und 18. Jahrh. wird der Determinismus einmüthig anerkannt. Hobbes¹⁾ stellt Willens- und Handlungsfreiheit einander gegenüber und gesteht letztere zu, während er die erstere bestreitet. Nach Hume ist das Causalverhältniss zwischen Motiv und Willensentschluss dasselbe wie bei causal durch einander bedingten Bewegungen. Mit besonderer Klarheit und Eindringlichkeit hat Priestley (*The doctrine of philosophical Necessity*, 1777) den Determinismus gelehrt. Die Vorstellung, dass man auch anders als geschehen hätte handeln können, bezeichnet er als eine Täuschung. Man habe nur zu wählen zwischen der Annahme einer nothwendigen Bedingtheit des Willens oder absolutem Unsinn.

4. Zu einer neuen Begründung des Indeterminismus gelangen wir bei Kant. Die Thatsache, von der er in seiner Ethik ausgeht, ist das auf unbedingte Befolgung Anspruch erhebende Sittengesetz, der kategorische Imperativ (vgl. § 9, 8; 29, 2). Eine solche Thatsache wäre nach seiner Meinung unverständlich, wenn nicht in jedem Moment die Möglichkeit diesem Gesetze nachzukommen vorläge. Da nun die durchgängige Herrschaft des Causalzusammenhangs in der Erfahrung eine solche absolute Möglichkeit sittlich zu handeln undenkbar erscheinen lässt, so ist es geboten, die Forderung der Freiheit im Gebiet des Transcendenten oder des Dinges an sich für verwirklicht zu halten. So ist der Wille an sich frei, dagegen als Erscheinung (als Gegenstand der Erfahrung) verflochten in den dennothwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Eine ganz ähnliche Anschauung hat Schelling²⁾ und mit besonderer Klarheit Schopenhauer ausgebildet. Auch dieser stützt sich auf den Gegensatz zwischen den unter den Formen Raum, Zeit und Causalität angeschauten und gedachten Erscheinungen und der unanschaulichen, unbegreiflichen Welt der Dinge an sich. Aber die Freiheit des Willens verlegt er in den Zeitpunkt einer ersten Entscheidung bei der Entstehung des Individuums. Dadurch wird der Charakter des Einzelnen für alle Folgezeit bestimmt, und alle Handlungen gehen

1) *Quaestiones de libertate et necessitate contra doctorem Branhallum.*

2) Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. 1809.

dann hervor aus der empirischen Causalität eines unveränderlichen Charakters. Dagegen hat Herbart den Determinismus schon darum als nothwendig gefordert, weil sonst von einer geregelten Erziehung des Menschen gar nicht die Rede sein könnte, sondern Alles in Willkür und Zufall sich auflösen müsste. Lotze hat wiederum dem Indeterminismus das Wort geredet. Von einer sittlichen Beurtheilung der menschlichen Handlungen, von einer Zurechnung und Verantwortlichkeit könne nur dann gesprochen werden, wenn man eine im Uebrigen nicht weiter erklärbare Freiheit des Willens voraussetze. Nur deren Vereinbarkeit mit dem empirischen Causalzusammenhange müsse und könne man nachweisen. Die herrschende Auffassung in der Psychologie, Metaphysik und Ethik der Gegenwart ist der Determinismus, aber die Strafrechtstheoretiker, die theologische Dogmatik und die populäre Ansicht pflegen noch an dem Indeterminismus festzuhalten.

5. An dem Problem der Willensfreiheit kann man eine metaphysische, eine psychologische und eine ethische Seite unterscheiden. Zunächst darf man constatiren, dass Niemand auf die Idee einer solchen Ausnahme vom allgemeinen causalen Zusammenhang gerathen wäre, wenn nicht gegebene Thatsachen des sittlichen Lebens sie zu postuliren schienen. Denn die Begründung, welche vom metaphysischen Gesichtspunkte aus dem Indeterminismus zu Theil zu werden pflegt, ist eine zaghafte und mangelhafte. Nur die Möglichkeit der Freiheit wird behauptet und zu rechtfertigen gesucht, und die Art, wie dies geschieht, ist eine wissenschaftlich oder logisch unbefriedigende. Mit einem Bilde muss man sich behelfen oder mit dem Gegensatze zweier Welten, einer Sphäre der Erscheinungen und einer solchen der Dinge an sich. Der Erkenntniss oder der Erklärung muss die Freiheit entzogen werden. Denn sie wäre ja nicht das, was sie sein soll, wenn sie sich aus irgend welchen Voraussetzungen oder Bedingungen ableiten liesse und dadurch begreiflich würde. Weist man darauf hin, dass die Nothwendigkeit lediglich ein Product unseres begreifenden Verstandes sei, und dass die Welt selbst keinen Theil daran habe, so übersieht man die Unmöglichkeit über die Dinge etwas auszusagen, die unabhängig von unserer Auffassung oder Beurtheilung bestehen. Entweder man verzichtet auf jede positive Bestimmung der Dinge an sich, und dann

ist auch für die Freiheit kein Raum, oder man hält sie für erkennbar, und dann ist eine Gesetzmässigkeit ihres Zusammenhangs unvermeidlich. Ausserdem würde sich durch diesen Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich niemals die besondere Freiheit des Willens rechtfertigen lassen, und nur um diese ist es ja dem Ethiker und dem in seinen Diensten stehenden Metaphysiker zu thun, nicht um eine Freiheit, die allen Dingen gleichmässig zukäme, dem fallenden Steine so gut wie dem wählenden Willen. Statuirt man aber diese Ausnahme von der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Geschehens nur für den menschlichen Willen, so muss man auch noch den des Kindes davon in Abzug bringen und schliesslich ihn für diejenigen Willensakte einer gewissen Altersstufe des Menschen reserviren, bei denen die ethischen Prädicate Verdienst bzw. Schuld anwendbar sind. Endlich wird die metaphysische Denkbare auch noch dadurch in Frage gestellt, dass die indeterministische Freiheit einen Widerspruch in sich schliesst. Man muss nämlich, wenn man mit ihrem Begriff Ernst macht, annehmen, dass der Wille im gleichen Zeitpunkte dasselbe wollen und nicht wollen kann. Behauptet man, um diesem Widerspruch zu entgehen, dass in demselben Zeitpunkt dasselbe nur gewollt bzw. nur nicht-gewollt werden kann, so gibt man eine Freiheit im eigentlichen Sinne preis. Man wird sich hiernach fragen müssen, ob denn überhaupt die Sachlage in Psychologie und Ethik zu einer so diffizilen metaphysischen Hypothese drängt, ob die Freiheit ein psychisches Factum und ein ethisches Postulat ist, was die verzweifelten Anstrengungen sie denkbar zu machen einigermassen begreiflich und gerechtfertigt erscheinen liesse.

6. Die Thatsache, von der bei der psychologischen Untersuchung der Freiheit ausgegangen wird, ist die Wahl unter verschiedenen scheinbar gleich möglichen Handlungen. Vielfach lehrt uns hier die innere Beobachtung, dass ein ganz bestimmter Grund schliesslich das ausschlaggebende Motiv gebildet habe, und in den Fällen, wo unserer Wahrnehmung oder Erinnerung ein solches Uebergewicht bestimmter Anlässe nicht bewusst wird, darf man doch wohl nach einem auch sonst üblichen Verfahren durch Analogie schliessen, dass es sich ebenso verhalte. Bei der fragmentarischen Natur unserer Bewusstseinsinhalte kann ein solcher Schluss keine Schwierigkeiten haben. Ist doch das, was wir den Charakter einer Person zu nennen

gewohnt sind, auch nicht eine Summe deutlich analysirbarer Vorgänge, sondern vielmehr eine Kraft, in der sich die ganze Entwicklung eines Individuums concentrirt. Was hiervon an die Oberfläche des Bewusstseins tritt, lässt den ganzen Reichthum seines Inhalts und seiner Energie nur ahnen. Dieses Missverhältniss zwischen der inneren Erfahrung und der psychischen Realität (vgl. § 27, 8 ff.) wird auch durch eine andere unleugbare Thatsache unseres seelischen Lebens bezeugt, nämlich durch dessen weitgehende Unabhängigkeit von äusseren oder zufälligen Bestimmungsgründen. Der einfachste Fall, in dem wir uns von dem Zwang der Aussenwelt freizuhalten wissen, ist die Fähigkeit, mit unserer Aufmerksamkeit einem wenn auch an sich schwachen und geringfügigen Inhalt trotz des Andringens weit kräftigerer Reize zu folgen und treu zu bleiben. Die Vertiefung in die Gedankenarbeit bei einem Gelehrten oder in die künstlerische Production bei einem Dichter kann unvergleichlich stärkere äussere Ereignisse einflusslos an dem Bewusstsein abprallen lassen. Diese Thatsachen pflegt der Fatalismus völlig zu übersehen, und auch der Determinismus ist in der Regel nicht geneigt, auf sie den Nachdruck zu legen, den sie verdienen. Sie lehren uns eine Freiheit im Sinne einer Unabhängigkeit von äusseren Einflüssen. Aber diese Freiheit des Handelns ist offenbar nicht identisch mit der von dem Indeterminismus behaupteten. Denn sie haben wir auch in Fällen anzuerkennen, wo eine rechtliche oder ethische Beurtheilung gar nicht anwendbar ist, wie z. B. bei Thieren, und sie bedeutet ja keineswegs eine Freiheit von jeglichen Bestimmungsgründen. Dagegen ist sie es gerade, die man meint, wenn man der Ueberlegung, der Vernunft die Aufgabe zuschreibt, das Wollen und Handeln des Menschen zu lenken. Die Grenzen dieser Fähigkeit sind recht weit gezogen und individuell sehr verschieden. Sie beruht im letzten Grunde auf der Thatsache, dass ein psychophysischer Organismus ein ausserordentlich complicirtes System von Kräften darstellt, das auf denselben äusseren Reiz zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden reagiren, auf schwache Anlässe mit überraschender Stärke und Ausgiebigkeit, auf intensive Einflüsse mit erstaunlicher Zurückhaltung oder gar nicht antworten kann. Endlich lehrt uns die moderne Psychologie, dass ein Wille im Sinne des Indeterminismus eine Fiction ist. Ein Vermögen *sui generis*, einen aus unbekanntem Quellen ge-

speisten Kraftvorrath, »Wille« genannt, kennt die wissenschaftliche Psychologie nicht. Sie ist im Stande, alle auf ihn zurückgeführten Erscheinungen und Leistungen aus den Gesetzen der Reproduction und Association, aus Perseverations- und Reproductionstendenzen zu erklären. Damit wird die metaphysische Denkbarkeit des Indeterminismus abermals in Frage gestellt. Wenigstens ist die Lage einer über psychische Factoren urtheilenden und dabei mit der Psychologie in Widerspruch gerathenden Metaphysik keine beneidenswerthe.

7. Die ethischen Begriffe, auf die sich der Indeterminismus beruft, sind die unter den Namen Verdienst und Schuld bekannten. Wir bezeichnen als verdienstlich den guten Willensentschluss und als schuldig den schlechten, der sich auch anders hätte entscheiden können. Da nur dieser in beiden Fällen anzuwendende Zusatz den charakteristischen Hinweis auf die Freiheit enthält, so haben die Prädicate gut und schlecht, die nur eine Qualität des Willens zum Ausdruck bringen, mit unserer Streitfrage nichts zu thun. Wir können von guten und bösen Handlungen reden, ohne dabei voraussetzen zu müssen, dass sie aus einer Freiheit hervorgegangen seien. Das muss um so mehr betont werden, als gerade in diesen Prädicaten nach unserer Ansicht das Höchste sittlichen Werthes anerkannt wird. Die Berücksichtigung abweichender Möglichkeiten schliesst in der Regel einen gewissen inneren Kampf ein. Nicht derjenige erscheint uns des höchsten Preises der Sittlichkeit würdig, der anderen Tendenzen zum Trotz sich den Entschluss zum Guten hat abringen müssen. Vielmehr ist die edle Einfachheit des Guten, die sich wie aus innerer Naturnothwendigkeit entfaltet, das Grösste, was uns am sittlichen Menschen begegnen kann. Abweichende Tendenzen aber bedeuten nichts Anderes als entgegenstehende, den tatsächlichen Entschluss hindernde Motive. Die Grösse von Verdienst und Schuld messen wir geradezu an solchen vorausgesetzten oder nachgewiesenen Widerständen, die zu überwinden waren. Wenn ein schwacher Mensch der Ueberredung zu einer schlechten Handlung gegenüber standhaft bleibt, so finden wir das verdienstlicher, als wenn es einem selbständigen Charakter gelingt, die Versuchung von sich abzuwehren. Ein von langer Hand, mit kühler Ueberlegung vorbereiteter Mord wird für eine weit schwerere Schuld gehalten, als ein im Affect, etwa in momentaner zorniger Aufwallung verübter.

Die Wohlthat, die der Arme spendet, erscheint verdienstlicher, als die vom Reichen stammende. Diese uns Allen geläufige Beurtheilung weist unzweideutig darauf hin, dass bei der Anwendung der Prädicate Verdienst und Schuld mit einem weitgehenden, quantitativ abstufbar gedachten Einfluss von Motiven auf den wählenden Willen gerechnet wird. Im täglichen Leben wird ebenso wie vor dem Gericht nach der Qualität, der Zahl und der Stärke der einer bestimmten Willenshandlung entgegenwirkenden Motive die Grösse des verbrecherischen oder verdienstlichen Strebens in Anschlag gebracht. Es darf demnach als feststehend behauptet werden, dass gerade Verdienst und Schuld sittliche bzw. unsittliche Willensakte bezeichnen, bei denen eine Determination des Willens durch Motive allgemein vorausgesetzt wird.

8. Der Indeterminismus legt jedoch Werth auf die Behauptung, dass man auch anders als geschehen sich habe entschliessen können, und beruft sich auf die alte Definition des Nothwendigen, wonach dasjenige so bezeichnet wird, dessen Gegentheil unmöglich ist. War nun etwas Anderes als das thatsächlich Geschehene möglich, so kann man dieses letztere nicht als nothwendig bezeichnen, und da wir einen causalen Zusammenhang uns nicht ohne diese Eigenschaft denken können, so war es auch nicht causal bedingt. Diese Argumentation übersieht jedoch die doppelte Bedeutung, die den Begriffen Möglichkeit und Nothwendigkeit zukommt. Wenn ich aus dem Vordersatz: die Summe der Winkel eines jeden Dreiecks ist gleich zwei rechten, schliesse, dass die Winkelsumme bei einem ungleichseitigen Dreieck diesen Betrag haben müsse, so ist dieser Schluss nothwendig, d. h. sein Gegentheil undenkbar. Denn würde ich das Gegentheil, würde ich denken, dass ein anderer Betrag jener Summe für dieses Dreieck gültig sei, so würde ich einen Widerspruch denken. Die Nothwendigkeit, welche ausschliesst, was einen Widerspruch setzt, wollen wir die formale nennen. Von ihr verschieden ist die reale, die auf einem causalen Zusammenhange beruht. Wenn ich behaupte, dass ein Ereigniss eintreten musste, weil gewisse Bedingungen gegeben waren, die wir als seine Ursache betrachten, so lässt sich sehr wohl ein anderes, als das eingetretene, denken, ohne dass ein Widerspruch zu befürchten wäre. In der gleichen Weise unterscheiden wir eine formale und eine reale

Möglichkeit. Formal möglich ist Alles, was sich ohne Widerspruch denken lässt, real möglich nur das, wofür gewisse Bedingungen, nicht die ganze Ursache, gegeben sind. Hiernach kann ein real nothwendiger Vorgang sehr wohl mit der formalen Möglichkeit seines Gegentheils zugleich gesetzt werden. Ebenso wenig, wie diese Begriffe, stehen die der realen Nothwendigkeit eines Ereignisses und der realen Möglichkeit eines anderen in ausschliessendem Gegensatz zu einander, sondern sind beide neben einander denkbar, falls nämlich nicht nur die Gesamtheit der Bedingungen für jenes, sondern auch einige für dieses vorhanden waren oder vorausgesetzt werden konnten. Das Urtheil, dass der Wille sich auch anders als geschehen habe entscheiden können, ist demnach mit der Annahme einer realen oder causalen Nothwendigkeit des erfolgten Entschlusses im besten Einklange, und wir sind durchaus berechtigt, nicht nur die formale, sondern auch die reale Möglichkeit einer anderen als der eingetretenen Handlung zu behaupten, weil jeder Wahlvorgang Bedingungen (Motive) aufweist, die allein oder im Uebergewicht vorhanden allerdings unserer Thätigkeit eine andere Richtung gegeben hätten.

9. Das Resultat dieser logischen Betrachtung ist die völlige Vereinbarkeit jenes die Begriffe Verdienst und Schuld charakterisirenden Urtheils mit der Voraussetzung zureichender Bedingtheit der realisirten Willensentschlüsse. Wer die Complication der bei einer Willenshandlung beteiligten psychophysischen Factoren einigermaßen erkannt hat, wird nicht bestreiten, dass die Möglichkeit für sehr verschiedene Handlungen in unserer körperlichen und seelischen Organisation vorliegt. Zum Ueberfluss beweist auch noch die Thatsache der Wahl, dass wir zu völlig von einander abweichenden, ja ganz entgegengesetzten Zielen hinstreben können. Es kann also an der Berechtigung des Ausspruchs, dass auch anders als geschehen hätte gehandelt werden können, nicht gezweifelt werden. Auch die juristisch bedeutungsvollen Begriffe der Verantwortlichkeit und Zurechnung bilden keine Gegeninstanz. Dass jeder der Thäter seiner Thaten ist und, normale Verfassung vorausgesetzt, bei der Ausführung einer Handlung weit stärker betheiligte zu sein pflegt, als zufällige äussere Umstände, ist eine Wahrheit, die nach unseren bisherigen Ausführungen keiner Erläuterung oder Bestätigung bedarf. Die Freiheit also, die der Richter beim Verbrecher voraussetzt, ist

nicht die indeterministische, sondern die Unabhängigkeit von äusseren Beweggründen und die Wirksamkeit derjenigen Ueberlegungen, die sich auf die Bedeutung der gesetzlichen Vorschriften oder des sittlich Gebotenen beziehen. Wie wäre sonst eine Bestimmung der Altersgrenze für die Strafbarkeit denkbar, wenn man nicht eine Freiheit in diesem Sinne allein gemeint hätte, und wie sollte ein unbedingter Wille durch alle die Zustände des Rausches, des Wahnsinns u. dgl., die allgemein als strafmildernd oder die Zurechnung aufhebend beurtheilt werden, eine Beeinträchtigung seiner Unabhängigkeit erfahren? Dagegen würde die Annahme eines grundlosen und gesetzlosen Entschlusses jede Stetigkeit und Zuverlässigkeit der inneren Entwicklung und der Beziehungen der Menschen zu einander in Frage stellen und das unberechenbare Spiel des Zufalls dem geordneten Zusammenhange menschlichen Wollens und Handelns substituiren.

10. Verwechslungen und Missverständnisse sind es nach alledem, die dem Indeterminismus zu Grunde liegen. Man verwechselt eine Freiheit des Handelns mit einer Freiheit des Wollens, eine weitgehende Unabhängigkeit von äusseren Einflüssen mit einer Ursachlosigkeit überhaupt, die Möglichkeit einer Wahl mit dem Mangel einer zureichenden Motivirung. Man missversteht den Sinn des den ethischen Begriffen Verdienst und Schuld zukommenden Merkmals, dass auch anders als geschehen hätte gewollt werden können, man verkennt die gerade in diesen Prädicaten enthaltene Voraussetzung von Motiven, die das Wollen determiniren, und nicht minder die Bedeutung der Verantwortlichkeit und Zurechnung. Da nun alle Anstrengungen des Indeterminismus, die Möglichkeit seiner Annahme metaphysisch zu rechtfertigen, und alle Bemühungen, die er in der neuesten Zeit mit unleugbarem Scharfsinn unternommen hat, um seine Verträglichkeit mit der Naturgesetzlichkeit, insbesondere mit dem Princip von der Erhaltung der Energie nachzuweisen, sich als unfruchtbar und bedenklich herausgestellt haben, da ferner die Vortheile, die er für Ethik und Rechtslehre gegenüber dem Determinismus zu erringen hofft, mit mindestens ebenso schweren Nachtheilen erkaufte werden, die seine Anschauung für die Beurtheilung der sittlichen Thaten mit sich bringt, so wird die Metaphysik sich für den Determinismus zu entscheiden haben. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dass Mechanismus und Fatalismus die nothwendigen Consequenzen dieser

Lehre sind. Denn die Bedingungen für eine teleologische Betrachtung bestehen in Bezug auf die Willenshandlungen völlig zu Recht (vgl. § 23, 9), und der psychophysische Organismus ist niemals einfacher Durchgangspunkt für causale Zusammenhänge, sondern ein in hohem Grade selbständiges System von Kräften, dem nur eine fatalistische Ansicht das active Eingreifen in den Weltlauf zu lähmen vermöchte.

Litteratur:

- G. L. Fonsegrive: *Essai sur le libre arbitre*. 2. éd. 1896 (enthält eine eingehende historische Darstellung des Problems und den Versuch der Rechtfertigung eines gemässigten Indeterminismus).
- C. Gutberlet: *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*. 1893 (vom indeterministischen Standpunkt aus).
- M. W. Drobisch: *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*. 1867 (im Sinne des Herbart'schen Determinismus).
- J. H. Scholten: *Der freie Wille*. Deutsch von Manchot. 1874 (vertritt den Determinismus).
- C. Hebler: *Elemente einer philosophischen Freiheitslehre*. 1887 (vertritt den Determinismus).
- F. J. Mach: *Die Willensfreiheit des Menschen*. 1887. 2. (Titel-)Auflage, 1894 (nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein).
- L. Traeger: *Wille, Determinismus, Strafe*. 1895 (vom deterministischen Standpunkte aus werden hier namentlich die praktischen Fragen einer treffenden Prüfung unterzogen).
- M. Couailhac: *La liberté et la conservation de l'énergie*. 1897 (vertritt einen Indeterminismus).
- L. Müffelmann: *Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie*. 1902 (vertritt den Determinismus).

§ 26. Die theologischen Richtungen in der Metaphysik.

1. Zu einer zweiten Form speciellerer Gegensätze innerhalb der Metaphysik gelangen wir bei dem Gottesproblem. Unter den Namen Theismus, Deismus, Pantheismus, Panentheismus und Atheismus sind die hier zu berücksichtigenden Auffassungen bekannt. Theismus und Deismus haben den Begriff eines transcendenten, von der Welt verschiedenen Gottes mit einander gemein, unterscheiden sich jedoch dadurch, dass Gott vom Deismus bloss als erste Ursache der Welt, als Welterschöpfer, von dem Theismus dagegen

ausserdem in lebendiger, fortdauernder Wechselwirkung mit der Welt gedacht wird. Der Pantheismus vertritt einen immanenten Gottesbegriff, indem er Welt und Gott ganz oder theilweise zusammenfallen lässt. Eine Vermittlung zwischen Theismus und Pantheismus strebt der Pantheismus an, indem er die Immanenz Gottes in der Welt neben einer Transcendenz desselben lehrt. Für den Atheismus endlich gibt es ein göttliches Wesen überhaupt nicht. Der Begriff des Monotheismus umfasst die mit der Gottesidee in positiver Weise operirenden Richtungen. Die Geschichte der Religion kennt auch andere Formen, wie den Fetischismus oder den Polytheismus, aber da diese in einer philosophischen Metaphysik keine folgenreiche Ausbildung oder Rechtfertigung gefunden haben, so werden wir uns im Folgenden auf jene monotheistischen Lehren beschränken.

Im Zusammenhang mit den allgemeineren metaphysischen Richtungen stehen auch die theologischen Auffassungen. Der Theismus pflegt sich mit dem Spiritualismus und dem Dualismus zu verknüpfen, der Pantheismus mit dem Monismus, und der Atheismus erscheint als eine natürliche Consequenz des Materialismus. Selbstverständlich ist ausserdem der Vertreter des Theismus Teleologe. Schon aus dieser Betrachtung ergibt sich, dass der Deismus die farbloseste Anschauung ist, insofern er die grösste Verträglichkeit mit verschiedenen allgemeineren Richtungen aufweist. Praktisch kommt er offenbar dem Atheismus gleich. Denn wenn man ein göttliches Wesen bloss als letzte Ursache der Welt postulirt, so ist ein religiöses oder ethisches Verhältniss zu ihm, von einer unbestimmten Verehrung abgesehen, überhaupt nicht möglich. Dagegen pflegen der Theismus und der Pantheismus in der theoretischen Philosophie nur in Umrissen ausgeführt zu werden. Ihre eigentliche Bedeutung erhalten sie erst durch die sittlichen Prädicate, die man dem göttlichen Wesen als höchstem Ideal beilegt, und durch das religiöse Verhältniss der Verehrung, Anbetung u. dgl., in das man sich zu ihm setzt.

2. Der Theismus ist die in der Geschichte der Philosophie am nachdrücklichsten vertretene theologische Richtung. Im Alterthum haben Platon und Aristoteles, im Mittelalter Augustin und Thomas, in der Neuzeit Descartes, Leibniz, Kant, Herbart, Lotze, um nur wichtigste Namen anzuführen, dieser Anschauung gehuldigt. Als gemeinsames Merkmal der auf verschiedenem

Wege begründeten Ansichten darf man den Begriff eines persönlichen Wesens bezeichnen, das als Ursache der Welt und Lenker ihres Verlaufs betrachtet wird. Die nähere qualitative Bestimmung dieses Wesens ist immer nur in Verbindung mit dem praktisch-religiösen Interesse ausgeführt worden. Wenn man neben den Eigenschaften der Allmacht und der Allwissenheit noch die Allgüte aufzuführen pflegt, so ist eben dieses letzte Attribut ein der theoretischen Philosophie als solcher ganz fremdes. Die anderen beiden jedoch kann man als Postulate des metaphysischen Erkennens ansehen, insofern sie diejenigen Merkmale bezeichnen, die erfüllt sein müssen, wenn das mit ihnen ausgestattete Wesen seiner Aufgabe der Welt gegenüber adäquat gedacht werden soll. Wegen der Betonung der ethischen Beiträge zur Ausbildung einer theistischen Metaphysik redet man bei Chr. H. Weisse († 1866), H. Ulrici († 1884) und J. H. Fichte († 1879) von einem ethischen Theismus. Die Art der Begründung des Theismus ist natürlich von den spezifischen metaphysischen Anschauungen abhängig, die dem einzelnen Denker geläufig sind, und ist daher bei Platon eine andere als bei Aristoteles, bei Descartes eine andere als bei Leibniz, und bei Kant wiederum eine andere als bei Herbart oder Lotze. Unter dem Titel von Beweisen für das Dasein Gottes pflegt man die üblichsten Begründungen für den Theismus zusammenzufassen. Man unterscheidet einen ontologischen, kosmologischen, teleologischen (physiko-theologischen), einen logischen und einen moralischen Beweis. Der in der Regel noch angeführte, von Seiten des Deismus vorzugsweise verwendete Beweis *e consensu gentium* oder der historische Beweis kann hier ausser Acht bleiben. Aber eine spezifische Bedeutung für den Theismus hat überhaupt kaum einer von diesen Beweisen. Wir wollen sie daher als allgemeine Versuche einer Begründung für die Annahme eines göttlichen Wesens überhaupt betrachten und würdigen.

3. Die besonderen Formen des ontologischen, zuerst von Anselm v. Canterbury (vgl. § 11, 2) aufgestellten Beweises brauchen nicht sämtlich hier aufgeführt zu werden. Sie alle kommen darauf hinaus, aus dem Begriff eines Wesens, aus seiner Essenz, seine Existenz zu erschliessen. So wird z. B. von dem Begriff Gottes als eines *ens perfectissimum* oder *realissimum* ausgegangen und

die absolute Vollkommenheit bezw. Realität mit dem Mangel an Existenz unvereinbar gefunden. Die Existenz gehört also zu den nothwendigen Merkmalen des Begriffs eines allervollkommensten Wesens. In dieser Auffassung sind Descartes und Leibniz völlig einig. Doch macht der letztere schon darauf aufmerksam, dass vor Allem die Denkbarkeit des Begriffs selbst nachgewiesen werden müsse. Ist der Begriff widerspruchslos gedacht, also möglich, so muss auch die Wirklichkeit des durch ihn bezeichneten Gegenstandes daraus folgen. Schon vor Kant, der gerade mit Rücksicht auf seine Kritik der Gottesbeweise der Alles Zermalmende genannt wurde, sind in der deutschen (z. B. Crusius) und in der englischen (Hume) Philosophie des 18. Jahrhunderts einige gegen dieses Argument geltende Einwände vorgebracht worden. Kant aber gebührt das Verdienst, sie umfassender im Geiste seiner ganzen Erkenntnistheorie behandelt zu haben. Hiernach ist die Existenz niemals ein Merkmal neben anderen desselben Begriffs. Sie ist vielmehr ein Prädicat, das wir nur auf Objecte möglicher Erfahrung anwenden können, und das dem Begriffe solcher Objecte keine neue Bestimmung hinzufügt. Das Mögliche und das Wirkliche sind daher nicht dadurch von einander verschieden, dass jenes diesem gegenüber in seinem begrifflichen Inhalt um ein Merkmal (das *complementum possibilitatis*) verkürzt ist; sie sind vielmehr, begrifflich betrachtet, völlig gleich. Darum kann auch aus der Möglichkeit eines Begriffs auf dessen Existenz ohne Weiteres geschlossen werden, nicht aber auf die Existenz eines diesem Begriffe entsprechenden Objects. Eine eigenthümliche Wendung hat der ontologische Beweis durch Hegel erfahren, für den das Absolute zugleich Idee und Sein ist. Es versteht sich danach von selbst, dass der Gedanke Gottes sein reales Gegenbild findet. Nur von dem Princip des Hegel'schen Panlogismus aus kann dieser Form des ontologischen Arguments eine gewisse Beweiskraft zugestanden werden. Aber eben jenes Princip ist falsch. Ohne darin einen wirklichen Beweis sehen zu wollen, hat Lotze eine logische Betrachtung angestellt, die auf einen ähnlichen Gedanken wie den des ontologischen Beweises hinausläuft: Wäre das Grösste nicht, so wäre das Grösste nicht, und es ist ja undenkbar, dass das Grösste von allem Denkbaren nicht wäre. Dass wir auch mit diesem überredenden Wortspiel, in dem übrigens auch

eine Werthbeurtheilung anklingt, nicht über den Kreis unserer Gedanken oder des Denkbaren hinauskommen, braucht nicht näher gezeigt zu werden.

4. Der Fehler des ontologischen Beweises liegt zunächst darin, dass er seine Voraussetzung, den Gedanken eines vollkommensten oder realsten Wesens, gar nicht auf ihre Haltbarkeit prüft. Leibniz verlangte wenigstens die Feststellung, dass dieser Gedanke kein sich selbst widersprechender sei. Aber die Erfüllung dieser Forderung reicht offenbar nicht aus, da das Denkbare einen viel weiteren Kreis umfasst, als das Wirkliche oder Reale. Widerspruchslose Begriffe kann man sich auch im Sinne von Fictionen bilden. So sind z. B. die Begriffe eines schwerelosen Fadens oder einer reibungsalos arbeitenden Maschine, eines geflügelten Pferdes oder eines Marsbewohners gewiss ohne Widerspruch vollziehbar. Aber das garantiert, wie wir einsehen, noch nicht die Realität eines so gedachten Dinges oder Wesens. Selbst wenn es nun gelingen sollte, nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die formale Nothwendigkeit eines Begriffs von der im ontologischen Beweise angenommenen Beschaffenheit zu demonstrieren, würde auch damit noch nichts für die Realität seines Gegenstandes bewiesen sein. Denn in der Mathematik und in der Logik, also in den Formalwissenschaften, haben wir es häufig mit nothwendigen Gedanken zu thun, und doch wird es Niemand einfallen, ihren Gegenständen daraufhin Realität beizulegen. Mag daher der Begriff eines *ens perfectissimum* denkmöglich oder denknothwendig sein, so kann daraus an sich niemals geschlossen werden, dass es ein Wesen dieser Art gibt. Darin liegt der zweite Fehler des ontologischen Beweises. Er vernachlässigt die besonderen Bedingungen für das Setzen und Bestimmen von Realitäten. Gott ist und soll nach dem Beweise eine Realität sein. Eine solche sind wir nach früheren erkenntnisstheoretischen Ausführungen im Sinne des kritischen Realismus nur dann zu setzen und zu bestimmen befugt, wenn ein Gegebenes, Vorgefundenes darauf hinweist (vgl. § 17). Das gilt in allen Realwissenschaften als unumgängliche Voraussetzung realistischen Verfahrens, und an sie hat sich auch die Metaphysik zu halten, wenn anders sie eine Wissenschaft sein will. Durch einen veritablen Beweis kann man aber, wie wir früher gesehen haben, Realitäten überhaupt nicht erschliessen. Gott kann daher für die

Metaphysik nur eine Hypothese sein, zu der wir auf Grund von Thatsachen geführt werden. Dieser Forderung genügt der ontologische Beweis nicht, er ist somit *a limine* abzulehnen. Dagegen sind die anderen Gottesbeweise bemüht, dieser Forderung nachzukommen.

5. Der logische Beweis geht von der Thatsache des wahren Denkens aus. Der eine von den cartesianischen Gottesbeweisen gehört hierher. Im Zusammenhange mit dem ontologischen Beweise richtet er sich zunächst auf die Frage nach der Entstehung des Gottesbegriffs. Descartes behauptet, dass aus unserem Denken nur entspringen könne, was uns oder ihm adäquat sei. Alles das aber trage den Charakter des Endlichen, Beschränkten, Unvollkommenen an sich. Bilden wir nun den Begriff eines unendlichen, vollkommenen Wesens, so kann dieser nicht ein Product unserer eigenen Denkhätigkeit sein, sondern nur einer Realität entstammen, die ihm entspricht. Wenn es aber ausserdem bei Descartes heisst, dass Gott die Wahrheit unseres Denkens verbürgt, da Gott gewiss nicht die Absicht gehabt, uns zu täuschen, sondern uns vielmehr eine Vernunft verliehen haben werde, mit deren Hilfe wir die Wahrheit erkennen können, so wird hier aus der Wahrheit unseres Denkens auf ein göttliches Wesen geschlossen. Deutlicher ist der logische Beweis von Trendelenburg. Das menschliche Denken wisse sich selbst als ein endliches Denken, und dennoch strebe es über jede Schranke hinaus. Es wisse sich abhängig von den Dingen und verfare doch so, als wären sie nur von ihm bestimmbar. Diese Zuversicht würde ein Widerspruch sein, wenn nicht im Wirklichen selbst Wahrheit oder in den Dingen Denkbare vorausgesetzt würde. Alles Denken wäre ein Spiel des Zufalls oder eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zu Grunde läge. Man kann diesen Gedankengang wohl noch wesentlich einleuchtender gestalten, wenn man ihm folgende Form gibt. Nennen wir ein den Thatsachen entsprechendes Denken richtig, ein mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmendes, widerspruchsloses Denken wahr, so ergibt sich aus der Betrachtung der Realwissenschaften die eigenthümliche Thatsache, dass das richtige Denken zugleich ein wahres Denken und umgekehrt

ist. Eine nothwendige, selbstevidente Beziehung zwischen beiden besteht nicht. Das geht schon daraus hervor, dass Philosophen, wie Hamann († 1788) und Bahnsen (vgl. § 24, 7), das Wirkliche als widerspruchsvoll und daher mit dem Verstande nicht erfassbar bezeichnet haben. Ebenso wenig wird in der Wissenschaft ohne Weiteres aus der Richtigkeit auf die Wahrheit oder umgekehrt geschlossen. Wenn also trotzdem das System richtiger Begriffe von der Welt zugleich ein System wahrer Begriffe ist, so liegt darin eine unzweifelhaft sehr zweckmässige, aber durchaus nicht selbstverständliche und darum einer Begründung bedürftige Thatsache vor. Aus dieser Thatsache kann auf ein diese Harmonie ermöglichendes und verbürgendes göttliches Wesen geschlossen werden. Da es sich aber um eine besondere zweckmässige Einrichtung in diesem Beweise handelt, so ist der hier formulirte logische Beweis nur eine speciellere Form des allgemeinen teleologischen Beweises.

6. Der kosmologische Beweis schliesst aus der Thatsache des Weltganzen auf eine letzte Ursache desselben. Alle Schöpfungs-theorien von Platon bis auf die Neuzeit operiren mit diesem Argument. Die Forschung nach den Ursachen führt zu immer weiter zurückliegenden Bedingungen des Weltgeschehens. Schliesslich sind wir mit unserer Erkenntniss am Ende angekommen, d. h. bei einer nicht zu erklärenden Thatsache. Thatsachen aber, die sich nicht aus anderen ableiten lassen, tragen das Gepräge der Zufälligkeit an sich. Behauptet man demnach, dass Sein und Geschehen der Welt nicht weiter erklärt werden können, so ist man bei einem Factum angelangt, das gewissermassen in der Luft schwebt, ursachlos ist. Der Versuch, auch diesem Factum seine Zufälligkeit zu nehmen, führt dann zu der Annahme eines Wesens, das als Schöpfer der Welt, als *causa sui*, als absoluter Intellect und Wille u. s. w. bestimmt werden kann. Auch diesem Beweis hat Kant in eingehender Widerlegung seine Kraft bestritten. Die Causalität ist nach ihm ein Begriff, der lediglich auf Erscheinungen, auf das empirisch Mögliche anwendbar ist; über das Gegebene hinaus kann er daher nicht führen, also auch nicht zu einer transcendenten Ursache der Welt. Ferner ist der Begriff der Zufälligkeit wohl ein für das Einzelne der Erfahrung geltender; aber daraus folgt noch nicht, dass auch das Ganze der Welt als ein blosser Zufall anzusehen sei und eine transcendente

Ursache haben müsse. Theoretisch ist auch für unsere Erkenntnisse nichts gewonnen, wenn wir diesen Schritt über das letzte Gegebene der Welt hinaus vollzogen haben. Denn ob wir bei der Ewigkeit des Stoffes und der Bewegung stehen bleiben, oder beides durch ein göttliches Wesen bewirkt sein lassen, bleibt sich insofern für die theoretische Betrachtung gleich, als ja eine wissenschaftliche Ableitung der Welt aus der schöpferischen Thätigkeit Gottes unmöglich und in der Bestimmung desselben als einer *causa sui* unserem Denken nur durch einen Machtspruch ein Ruhepunkt angewiesen ist. Endlich aber folgt der rastlose Fortschritt unserer causalen Forschung nach den Bedingungen des Gegebenen nur einem regulativen Princip, welches keinen endgiltigen Abschluss gebietet, sondern jeden Ruhepunkt nur als einen provisorischen, die weitere Forschung anregenden auffassen lässt. Wir verweisen dazu auf die früheren Ausführungen über die singularistische Einheit der Ursache, wo wir bereits gegen den kosmologischen Beweis implicite Stellung genommen haben (vgl. § 18, 2). Es ist bemerkenswerth, dass Aristoteles mit seiner Forderung eines *primum movens* der dort geltend gemachten Bestimmung Rechnung getragen hat, dass sich Ursachen nur für ein Geschehen, eine Veränderung, nicht aber für das beharrende Sein angeben lassen (vgl. § 11, 2).

7. Der teleologische Beweis schliesst aus der zweckmässigen Einrichtung der Welt auf ein Zwecke setzendes und realisirendes Wesen, welches als ein Intellect und Wille gedacht werden muss. Schon Anaxagoras betraute seinen Nūs nur mit der Aufgabe einer Ordnung der chaotisch gegebenen Weltmasse, und sofern Platon Gott als Weltbildner, als Demiurgen fasste, scheint er eine Materie aus der gebildet wurde, ebenfalls vorausgesetzt zu haben. Im Mittelalter ist dieser Beweis besonders von Thomas mit Rücksicht auf die Zweckmässigkeit der leblosen Natur formulirt worden. In der Neuzeit hat Leibniz und die an ihn anschliessende deutsche Philosophie sich seiner gern bedient. Er erscheint nach Kant als der klarste und die grösste Achtung verdienende und ist auch später noch für Herbart der Anknüpfungspunkt zu religionsphilosophischen Anschauungen geworden. Wie Kant ausführt, ermöglicht er nur den Schluss auf einen Weltbaumeister, einen Ordner, da sich die Zweckmässigkeit auf die Form der Verknüpfung, nicht auf den Stoff

der Natur bezieht. Aber hier haben wir es in der That mit einem Vorgefundenen zu thun, das der wissenschaftlichen Forschung den Ausgangspunkt für die Setzung einer göttlichen Realität liefern kann. Die wesentlichsten Erscheinungen sind von Liebmann folgendermassen geschildert worden. »Planmässig ist die Vertheilung und Bewegungsart der Gestirne im Weltenraum; unzählige Sterne bewegen sich in solchen Bahnen und in solchen Distanzen, dass sie ruhig coexistiren können, nicht aber in ein Chaos zusammenstürzen. Planmässig ist insonderheit die Anordnung unseres Planetensystems; jeder Planet hat die Umlaufgeschwindigkeit, die seiner Entfernung von der Sonne angemessen ist und ihn daran verhindert, entweder in die Sonne hineinzufallen oder aus ihrem Gravitationsbereich in den unendlichen Raum zu entfliehen; die gegenseitigen Störungen und Perturbationen der Planeten müssen sich, wie Newton gezeigt hat, immer wieder ausgleichen, so dass der Gravitationstheorie gemäss die Stabilität des Planetensystems für eine unermessliche Zukunft gesichert ist. Planmässig scheint der Makrokosmos darauf berechnet, dass unsere Erde, wie wohl gar mancher andere Weltkörper, von lebendigen Wesen bewohnt werden kann. Planmässig wird die Atmosphäre von der Gravitationsanziehung an die Erde gefesselt und kann sich nicht in's Unendliche verflüchtigen; Luft, Wasser und Land, physikalische und chemische Prozesse, Sonnenlicht und Sonnenwärme arbeiten zusammen, um das Dasein einer Pflanzenwelt zu ermöglichen, ohne welche wiederum die Thierwelt und der Mensch nicht existiren könnte. . . . Das Niedere ist im Stufenbau des Universums Mittel zum Zweck der Existenz des Höheren.« Man kann, wie wir schon früher (§ 23, 11) sahen, die leblose Natur, sofern sie der Entstehung und Erhaltung von Leben und Bewusstsein dient, eine Maschine nennen, die ein Künstler gebaut hat und deren Gang er überwacht. Auf solche Weltteleologie hat auch schon das logische Argument hingewiesen, indem es die Anpassung der Seinsformen an die Erkenntnisformen und umgekehrt hervorhebt. Sie ist auch der eigentliche Nerv des moralischen Beweises.

8. Der moralische Beweis für das Dasein Gottes schliesst aus der Voraussetzung einer sittlichen Weltordnung, aus der Annahme von Sinn und innerem Zusammenhang in dem geschichtlichen Verlauf der Menschheit, aus dem uns Alle beherrschenden

Glauben an eine ethische Causalität, nach der wir die Früchte unserer Thaten ernten, auf ein diese Ordnung wollendes und realisirendes Wesen. Unser Staats- und Gesellschaftleben ist thatsächlich auf die Voraussetzung gegründet, dass Vernunft und Sinn besser sind, als Unvernunft und Unsinn, Recht und Sittlichkeit besser, als Unrecht und Unsittlichkeit. In der Richtung zum Ideal der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Humanität suchen wir uns zu vervollkommen, unter eine bewusst oder unbewusst anerkannte sittliche Ordnung beugen wir uns, indem wir ihre Absichten zu fördern, ihre Vorschriften zu erfüllen streben. Als Leiter und Hort einer derartigen Weltordnung, der wir uns als dienende Glieder einfügen, erscheint Gott. Der empirische Widerstreit zwischen einem sittlichen Anforderungen entsprechenden Dasein und einem volles Glück gewährenden Leben dagegen kann nicht, wie Kant meinte, als ein ausreichendes Fundament für die Forderung göttlicher Gerechtigkeit angesehen werden. Denn zunächst kann es sich hier doch nur um einen Wunsch handeln, den Tugendhaften zugleich mit allen Glücksgütern des Lebens beschenkt zu sehen, und es hat Zeiten gegeben, in denen es geradezu als ein Kennzeichen des sittlichen Charakters galt, das Glück zu meiden, auf die Güter des Lebens zu verzichten. Sodann aber schliesst diese Deduction eine doppelte Transcendenz ein, indem nicht nur ein persönlicher Gott, sondern auch eine Unsterblichkeit des Individuums gefordert wird, damit jener Ausgleich in einem Jenseits zu Stande kommen könne. Seit J. G. Fichte ist namentlich die sittliche Weltordnung oder das sittliche Ideal einer ethisch vollkommenen Menschheit zum Ausgangspunkt einer theistischen Metaphysik geworden. Auch dieser Beweis ist eine besondere Form des teleologischen, indem als höchstes Ziel der ganzen Entwicklung in der Welt die Realisirung sittlicher Zwecke, die moralische Vervollkommenung betrachtet wird. Wir haben es daher nur mit drei wesentlich verschiedenen Gottesbeweisen, dem ontologischen, dem kosmologischen und dem teleologischen zu thun. Von ihnen gebührt aber nur dem letztgenannten eine positive Bedeutung für die wissenschaftliche Metaphysik. Ob sich aus ihm ein Theismus ergibt, werden wir später zu untersuchen haben. Zunächst gilt es die übrigen theologischen Ansichten durchzugehen und zu prüfen.

9. Der erste Entwurf eines Deismus wird auf Herbert von Cherbury¹⁾ zurückgeführt (vgl. § 11, 2). Im Gegensatz zur historischen, autoritativ begründeten Religion wollte er eine natürliche, nur durch die Vernunft geforderte und gerechtfertigte formuliren. Als eine solche kann nach ihm nur diejenige gelten, die sich einer allgemeinen Zustimmung (des *consensus omnium*) erfreut. Somit wird der Begriff der Religion, das, was allen ihren Formen gemeinsam ist, zum Kriterium ihrer Wahrheit. Der Inhalt der auf diesem Wege gewonnenen Vorstellungen wird in fünf Sätzen präcirt, die als wahrhaft katholische, d. h. allgemein gültige Grundsätze bezeichnet werden. Sie behaupten die Existenz eines höchsten Wesens; die Verpflichtung zu seiner Verehrung; Tugend und Frömmigkeit als die wichtigsten Bestandtheile des *cultus divinus*; ferner den Gedanken der Reue und der Vergeltung und die Erwartung von Lohn und Strafe nach diesem Leben. Damit verknüpft sich die merkwürdige, noch im 18. Jahrhundert vorwaltende Anschauung, dass die Urform der Religion diesem reinen Allgemeinbegriff entsprochen habe, und dass erst durch Betrug und List Einzelner die specifischen Merkmale der historischen Religionen entstanden seien. Bestimmter wurde der Deismus durch John Locke gefasst, der die allgemeine Uebereinstimmung in der Vorstellung und Verehrung eines göttlichen Wesens leugnete (vgl. § 15, 5) und den Begriff desselben durch eine Verknüpfung und Steigerung der vorzüglichsten Eigenschaften im Menschen entstehen liess. Auf die Existenz Gottes aber wurde von ihm durch das kosmologische Argument geschlossen. Später haben namentlich Toland (vgl. § 19, 3) und Tindal²⁾ den Deismus vertreten. Von nun an ist er auch in Frankreich und Deutschland heimisch geworden. Als sein Hauptvertheidiger kann dort Voltaire, hier H. S. Reimarus³⁾ († 1768) betrachtet werden. Erst in der späteren Entwicklung erhält der Deismus, der sich ursprünglich von dem Theismus nur durch die Methode seiner Untersuchung und Begründung unterscheidet, den ihm oben (§ 26, 1) zugeschriebenen eigenthümlichen Charakter.

1) *De veritate*, 1624 u. ö.

2) *Christianity as old as the creation*, 1730, die »Bibel« des Deismus.

3) Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1754 u. ö.

10. Der Deismus, der in unserem Jahrhundert beispielsweise noch einen begeisterten Anhänger in Thomas Buckle († 1862) gefunden hat, betrachtet Gott als ein transcendentes Wesen, als supramundanen Schöpfer des Universums, der Alles so vortrefflich geordnet hat, dass ein späteres Eingreifen in den Gang der Dinge nicht nur unnöthig, sondern auch mit seiner Würde unverträglich erscheint. Der Nachtheil, in dem er sich durch seine praktische Unfruchtbarkeit gegenüber dem Theismus befindet, und der ihn thatsächlich dem Atheismus gleichstellt, hat es wohl vor Allem bewirkt, dass er allmählich ganz zurückgetreten ist. Die Welt wäre, wie er meint, schlecht geschaffen und Gott kein vollkommenes Wesen, wenn immer wieder eine Regelung, Nachbesserung von Seiten Gottes dem Verlauf der Dinge zu Theil werden müsste. In diesem Sinne hat der Deismus besonders gegen die Wunder gekämpft. Aber wenn er mit seinem Gottesbegriff Ernst machte, den er mit Merkmalen ausstattet, die sich nur andeutungsweise bei uns vorfinden, so müsste er zugleich sich bescheiden, darüber nichts bestimmen zu können, was Gottes Zwecke oder Absichten bei der Weltschöpfung gewesen und was seiner würdig sei. Man kann sehr im Zweifel sein, ob ein ruhiges, passives Zuschauen und Gewährenlassen, eine unwirksame Contemplation ein für Gott würdigeres Verhalten genannt werden darf. Nicht an der automatenhaften Selbständigkeit, sondern an der Grösse, Bedeutung und Vollkommenheit ihrer Leistungen pflegen wir im Allgemeinen den Werth einer kunstreichen Maschine zu messen. Insofern der Deismus auf dem kosmologischen Argument beruht, entzieht er sich der wissenschaftlichen Beurtheilung; insofern er das teleologische benutzt, hat er eine sehr angreifbare Vorstellung vom zweckmässigen Geschehen und Wirken. Die Welt wird ihm zu einem abgeschlossenen, fertigen Gebilde, in das nichts Neues hineinkommt, das vollendet aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen ist. Die Wissenschaft lehrt uns eine ganz andere Welt kennen, die in beständigem Werden und Wachsen begriffen ist, die nicht ein für allemal zweckmässig ist und bleibt, sondern sich nur in ihrem Verlauf, in der Entwicklung und im Fortschritt als eine Zwecken dienende erweist und bewährt. Die allgemeine Uebereinstimmung ferner, die der Deismus ursprünglich zur Aufstellung seines Religions- und Gottesbegriffs verwerthet hat, ist natürlich kein Beweis für die Wahrheit

dessen, worin übereingestimmt wird, und die platonische Metaphysik, die den Allgemeinbegriff für das reale Wesen aller concreten Erscheinungen nahm und bei dem englischen Deismus unzweifelhaft nachgewirkt hat, beruht auf einer Vermischung des Logischen mit dem Realen.

11. Zu einer sehr verbreiteten Anschauung ist in der Gegenwart der Pantheismus geworden. Insbesondere pflegt sich der bei Philosophen und Naturforschern vielfach ausgebildete Monismus mit dieser theologischen Ansicht zu verbinden. Wenn Gott und Welt zusammenfallen, so muss offenbar die Bestimmung des göttlichen Wesens von den Ansichten abhängen, die über die Realprincipien der Welt aufgestellt werden. In der That lassen sich hiernach ein materialistischer oder naturalistischer, ein spiritualistischer und ein monistischer Pantheismus unterscheiden. Den naturalistischen vertritt z. B. Haeckel, wenn er die Einheit von Gott und Welt behauptet. Innerhalb des spiritualistischen kann man einen intellectualistischen und einen voluntaristischen Pantheismus einander gegenüberstellen, je nachdem Geist oder Wille die das Wesen der Realität bestimmenden Factoren sind. Einen Allgeist hat der Hegel'sche Panlogismus, einen Allwillen der Schopenhauer'sche Pantheismus angenommen, während E. von Hartmann in seinem Unbewussten den Allgeist mit dem Allwillen vereinte. Monistisch ist der Pantheismus der Eleaten zu nennen, die Gott und das Eine, seiende All identificiren, und besonders die grandios durchgeführte Weltanschauung von G. Bruno¹⁾, in der jedoch zwischen Gott und Welt ein Unterschied hervorgehoben wird, den man durch die Begriffe der intensiven und der extensiven Unendlichkeit bezeichnen kann. » Ich nenne Gott in seiner Ganzheit unendlich, weil er jegliche Grenze von sich ausschliesst und jedes seiner Attribute einzig und unendlich ist, und ich nenne Gott absolut und völlig unendlich, weil er überall ganz ist in der ganzen Welt und in jedem ihrer Theile unendlich und völlig allgegenwärtig ist, — im Gegensatz zur Unendlichkeit des Weltalls, welches letztere vollkommen nur im Ganzen ist und nicht in jedem seiner Theile.«

1) Vom Unendlichen, dem All und den Welten. Deutsch v. Kuhlbeck, 1893.

Eindeutig ist der monistische Pantheismus von Spinoza vertreten worden, nach dem *deus* und *natura* nur zwei verschiedene Gesichtspunkte sind, unter denen man dieselbe Substanz betrachten kann. *Deus* bedeutet das active Princip, die schöpferische Natur, *natura* das passive Princip, die geschaffene, gewordene Natur.

12. Der Pantheismus wird, wie es scheint, durch drei Einwände in Frage gestellt. Erstlich gefährdet diese Richtung, wenn man sich so ausdrücken darf, die relative Selbständigkeit der Einzelrealitäten. Ist Gott der Inbegriff aller Realität, so ist alles Sein und Geschehen in der Welt sein Geschehen und Sein. Die erfahrungsgemäss gegebene Unabhängigkeit der Individuen wird dadurch unverständlich oder muss für blossen Schein erklärt werden. Zweitens aber — und das ist die Kehrseite des nämlichen Einwandes — muss Gott nach dem Pantheismus an allen Unvollkommenheiten und Uebeln der Welt theilnehmen. Die Unzweckmässigkeit, Schlechtigkeit, der böse Wille, die der empirische Pessimismus aufzeigt, sie sind alle in Gott, und der evolutionistische Optimismus vermag dieses Enthaltensein aller Mängel im göttlichen Wesen nicht aufzuheben. Damit verliert Gott den Charakter des Ideals, der den theistischen und deistischen Gottesbegriff auszeichnet. Drittens ist geltend zu machen, dass die Gottesidee beim Pantheismus als unbegründet erscheint. Ist wirklich die Formel *Deus sive natura* anzuerkennen, so begreift man nicht, warum noch das Welt oder Natur Genannte auch Gott genannt wird. Handelt es sich um Synonyma, so ist von einem eigentlichen und selbständigen Gottesbegriff überhaupt nicht mehr die Rede, und der Pantheismus wird dem Atheismus gleich. Soll dagegen doch Verschiedenes mit beiden Ausdrücken gemeint sein, so wird der Pantheismus aufgegeben und dem göttlichen Wesen eine besondere Aufgabe neben der Welt zu Theil. Dann aber würde es sich darum handeln, diese eigenthümliche Stellung des Gottesbegriffs durch eine Eigenthümlichkeit des Thatsächlichen, Gegebenen verständlich zu machen bzw. gefordert erscheinen zu lassen. Wir können diesem Haupteinwand auch eine andere Fassung geben. Ist die Welt, das Universum, der Inbegriff aller Realität, so ist kein Platz für eine neue ausser ihr: das All kann nur Eines sein (vgl. § 18, 3). Dass man diesen Inbegriff auch noch Gott nennt, ist genau ebenso wichtig, wie die Thatsache, dass

ich ein Stiefmütterchen auch *viola tricolor* oder dass ich ein Examen auch eine Prüfung heisse. Soll aber der neue Name eine andere Realität bezeichnen, so ist die Welt nicht mehr der Inbegriff aller Realität, der Pantheismus macht einer der anderen Richtungen Platz und hat dann die Verpflichtung, für das neue Princip, das er aufgestellt, auch einen besonderen Grund anzugeben. Der ästhetische Zauber einer andächtig-contemplativen, erhabenen Stimmung, in die ein empfängliches Gemüth geräth, wenn es in schweigender Nacht den bestirnten Himmel sich wölben oder das gewaltige Meer weithin erglänzen oder den ewigen Schnee auf Bergesriesen im Sonnenlichte glitzern sieht, ist selbstverständlich kein empirischer Beweis für den Pantheismus, sondern lässt sich von jeder theologischen Richtung aus verständlich machen. Der Pantheismus wird somit entweder zum Atheismus, wenn er mit seiner Lehre Ernst macht, oder geht in eine der anderen theologischen Ansichten über, sobald er die Verschiedenheit von Gott und Welt betont. Will er endlich das monistische Schema der zwei Seiten auf das Verhältniss von Gott und Welt zu einander übertragen, so sind die Bedenken zu wiederholen, die früher gegen eine Zweiseitentheorie ausgeführt wurden (vgl. § 22, 7 ff.).

13. Von diesem dritten Einwand gegen den Pantheismus hat sich der Panentheismus befreit, indem er zwar die Welt in Gott, nicht aber Gott in der Welt aufgehen lässt und damit theistische Gedanken in den Pantheismus hineinbringt. K. Chr. F. Krause († 1832) hat in rein speculativer Form diesen Standpunkt vertreten. Zu einer anschaulichen und geistvollen Begründung und Ausbildung ist er sodann bei Fechner gelangt. Die Thatsache, dass unsere Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken und Gefühle mit einander in lebendiger Wechselbeziehung stehen, sich reproduciren und verdrängen, sich vertragen und um die Vorherrschaft im Bewusstsein mit einander streiten, hängt nach ihm an der Bedingung, dass sie alle Glieder und Theilerscheinungen eines und desselben Bewusstseins sind. Ohne dieses würden sie sich weder finden noch auf einander wirken, würden sie sich weder fördern noch hemmen. Auch die sog. unbewusste Thätigkeit unseres Geistes ist nicht ohne Bewusstsein, sondern nur ein von dem allgemeinen Bewusstsein verschlungenes, aber dessen Haltung und Gestaltung wesentlich mit ermöglichendes Bewusstsein. Nun finden wir auch einen entsprechenden lebendigen

Verkehr und Austausch der Menschen unter einander, ein Wachstum der Ideen und Verschlingungen der Seelen in und mit einander. Auch diese Thatsache fordert die Annahme eines grösseren und mächtigeren Bewusstseins, das sie alle trägt und hält. Natürlich haben wir uns jene höhere Seelenform, von der wir selbst umschlossen sind, ungleich leistungsfähiger und reicher zu denken, als unser eigenes enges und schwaches Bewusstsein. So wie wir nun selbst mehr sind, als die einzelnen Empfindungen und Gefühle, die wir wahrnehmen, so muss auch der höhere Geist, an dem wir theilhaben, mehr sein, als die verschiedenen einzelnen Seelen, die er umschliesst. Er empfindet zwar alles, was wir empfinden und wie wir es empfinden, aber er fühlt auch, wie das Was und das Wie unseres Empfindens in Beziehungen eingeht, die wir nicht verstehen und erfassen können, und die viel höhere Bedeutung haben als unsere einzelnen Bewusstseinsakte. Ein solches umfassenderes Sein schreibt Fechner der Erde und den übrigen Himmelskörpern zu, und diese sind wieder enthalten in dem grössten, in dem schlechthin reichsten und mächtigsten Bewusstsein, demjenigen Gottes. Gott nimmt also alle besonderen Formen der Realität, von der kleinsten bis zur relativ grössten, den ganzen psychophysischen Stufenbau der Welt in sich auf, aber ragt zugleich darüber hinaus, bleibt eine eigenthümliche Einheit über ihnen. Gegen den Panentheismus gelten zunächst die ersten beiden dem Pantheismus gegenüber hervorgehobenen Einwände. Ausserdem aber ist er in der Fechner'schen Fassung mit den Schwierigkeiten verbunden, die eine spiritualistische Anschauung nach früherer Darlegung belasten (vgl. § 20, 6 ff.).

14. Ein Atheismus ist in der Philosophie nur selten ausdrücklich vertreten worden. Selbst Materialisten haben nicht immer die Gottesidee bestritten, sondern in der für sie charakteristischen unklaren Hinneigung zu monistischen Gedankenkreisen gelegentlich einen Pantheismus im Sinne einer Einheit von Gott und Welt gelehrt. Wir haben zwischen einem primären und einem secundären oder indifferenten Atheismus zu unterscheiden. Jener steht auf dem Boden der Metaphysik und bekämpft von hier aus jegliche Setzung und Bestimmung eines göttlichen Wesens. Dazu sind principiell nur die materialistische und die mechanistische Richtung geeignet, die erstere, weil sie nur reale Materie,

die zweite, weil sie nur den blinden Causalzusammenhang der Natur anerkennt. Der secundäre Atheismus ist eine Folge des erkenntnistheoretischen Standpunktes. Erklärt man überhaupt eine Erkenntniss von Realitäten für unmöglich, d. h. ist man Conscientialist oder Phänomenalist (vgl. § 17), so muss man auch die Erkennbarkeit und Bestimmbarkeit einer göttlichen Realität für ausgeschlossen halten. Mit der Metaphysik fällt natürlich auch jede theologische Ansicht der Metaphysik, mit der Transcendenz überhaupt ist auch die theologische Transcendenz unmöglich geworden. Diesen secundären Atheismus lehnen wir auf Grund unserer früheren erkenntnistheoretischen Kritik des Wirklichkeitsstandpunkts und des Phänomenalismus ab. Ebenso ist der primäre dadurch für uns erledigt, dass wir uns gegen den Materialismus und für die Teleologie entschieden haben (vgl. §§ 19 u. 23). Wenn L. Feuerbach (vgl. § 11, 3) einen Atheismus durch anthropologische Betrachtungen über die Entstehung der Gottesvorstellung im Bewusstsein zu begründen suchte, indem er zeigte, dass der Mensch eine ideale Projection seiner selbst sich als göttliche Realität gegenüberstelle, so ist zu betonen, dass die Entstehungsgeschichte einer Ansicht oder Lehre niemals über deren Recht und Geltung etwas auszumachen im Stande ist. Wie wir zur Annahme einer Aussenwelt thatsächlich geführt werden, ist für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit derselben belanglos. Ob wir also auf diesem oder jenem Wege uns eine Gottesidee bilden, kann für die Berechtigung zur Setzung und Bestimmung einer derartigen Realität nicht massgebend sein. Feuerbach ist denn auch später zu einer materialistischen Lehre gelangt und hat sich damit für den primären Atheismus erklärt.

15. Ziehen wir nach dieser Erörterung aller theologischen Richtungen die Summe aus unseren Erwägungen, so werden wir uns zunächst daran zu erinnern haben, dass es Beweise für das Dasein Gottes überhaupt nicht gibt und geben kann, und dass von allen sog. Beweisen nur der teleologische für eine wissenschaftliche Metaphysik in Betracht kommt. Der einzige Ausgangspunkt für eine positive Setzung und Bestimmung göttlicher Realität ist in der Weltzweckmässigkeit gegeben, soweit wir eine solche zu erfassen im Stande sind. Die Uebereinstimmung von Wahrheit und Richtigkeit im Denken und Erkennen der Welt, die Anpassung der leblosen Natur an

die Erhaltung und Entwicklung von Leben und Bewusstsein, der Fortschritt vom Niederen zum Höheren, Sinn und Zusammenhang im geschichtlichen Werden, moralische Vervollkommnung weisen uns darauf hin, die ganze Welt als ein »System nach der Regel der Zwecke« zu betrachten und insbesondere die leblose Natur einer Maschine gleichzusetzen, die ausser ihr liegende Ziele mit mechanischer Präcision realisirt. Nun haben wir früher die immanente Zweckmässigkeit der Organismen auf Seelen, psychische Factoren zurückzuführen gesucht (vgl. § 23, 9 f.). Uebertragen wir diese Ansicht auf die Zweckmässigkeit des Universums, die wir ebenfalls als immanente denken müssen, so resultirt daraus die Bestimmung und Setzung einer Weltseele oder eines Weltgeistes, dem für die Welt etwa dieselbe Bedeutung zukommt, wie den Einzelseelen für ihre Organismen. In die physische Welt als den Leib Gottes gehen demnach eine grosse Anzahl von individuellen Organismen mit ihren zugehörigen Seelen ein, sowie die Zellen unseres Körpers von untergeordneten psychischen Factoren beherrscht und geleitet werden. Damit ist die relative Selbständigkeit unserer Individualgeister völlig gewahrt. Unser bewusster Geist verhält sich zu Gott ungefähr so wie sich die Zellseele, etwa unserer Blutkörperchen, zu unserem bewussten Geiste verhält. Alle unsere Zwecke werden von uns in eigenartiger Weise und auf selbständigen Wegen verfolgt, aber diese Zwecke streben schliesslich dem gleichen Ziele, demjenigen Gottes zu. Und so wenig wir für irgend eine lokale Erkrankung einzelner Zellengruppen unseren bewussten Geist verantwortlich machen können, so wenig werden wir die einzelnen Abirrungen der Individuen vom rechten Pfade der Weltseele als ihre Verfehlung zur Last legen. Bei dem Dualismus, den wir für das Verhältniss des Physischen zum Psychischen festgehalten haben, ist Gott von der Welt verschieden zu denken, bei der teleologischen Auffassung, die wir vertreten, hat Gott einen beständigen und wirksamen Einfluss auf das Weltgeschehen. Mit diesen Principien ist somit ein Theismus gegeben. Wie aber den Zellseelen kaum eine dämmernde Ahnung von dem Wesen und Walten des ihnen übergeordneten bewussten Geistes zuzuschreiben ist, so werden auch wir uns mit diesen dürftigen und inhaltsleeren Abstractionen bei Bestimmung der uns und unsere Geschicke leitenden Weltseele zu begnügen haben. Mag die Religion ein reiches, lebensvolles Gebilde aus diesem Begriff sich errichten, die Metaphysik wird ihrer wissen-

schaftlichen Aufgabe eingedenk nicht weiter gehen dürfen, als Erfahrung und Denken zu gehen gestatten.

Litteratur:

- G. Runze: Der ontologische Gottesbeweis, 1882 (historische und kritische Ausführungen).
- A. Drews: Die deutsche Speculation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 Bde. 1893. 2. Ausg. 1895 (vom Standpunkt E. v. Hartmann's aus werden die einzelnen Denker beurtheilt, die Darstellung ihrer Ansichten ist nicht immer objectiv und gerecht).
- A. C. Fraser: Philosophy of Theism. 2 vol. 2. ed. 1899. (Zur Einführung in eine theistische Metaphysik sehr geeignet.)
- J. Lindsay: Recent advances in Theistic Philosophy of Religion. 1897. (Eine vom theistisch-christlichen Standpunkt entworfene kritische Uebersicht der modernen Religionsphilosophie und theistischen Metaphysik.)
- J. Royce: The conception of God, 1897. Vgl. § 17, 13.
- Jos. Geysler: Das philosophische Gottesproblem, 1899 (knüpft an die antike Philosophie an und steht auf einem gemässigten thomistischen Standpunkt).
- G. Wobbermin: Theologie und Metaphysik, 1901 (eine erkenntnistheoretische Untersuchung und eine Behandlung des Ich- und des Causalitätsproblems).
- Walter v. Walthofen: Die Gottesidee in religiöser und speculativer Richtung. 1901 (vertritt den Theismus).
- G. Spicker: Versuch eines neuen Gottesbegriffs, 1902 (schliesst die Materie in den Gottesbegriff ein).

Vgl. ausserdem die Litteratur zur Religionsphilosophie § 11.

§ 27. Die psychologischen Richtungen in der Metaphysik.

1. Ein doppelter Gegensatz ist es, den wir in neuester Zeit zwischen metaphysischen Ansichten psychologischer Art auftreten sehen. Zunächst scheiden sich die Wege in der Bestimmung des Wesens der Seele, indem die Substantialitätstheorie eine den einzelnen psychischen Vorgängen zu Grunde liegende Substanz, die Actualitätstheorie dagegen die gesammte Wirklichkeit des geistigen Geschehens selbst, wie es unmittelbar, actual erlebt wird, mit dem Namen Seele belegt. Der zweite Gegensatz bezieht sich auf die

Bestimmung der wesentlichen Qualität alles Psychischen. Der Intellectualismus behauptet, dass die intellektuellen Prozesse des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens das Fundament oder die Quelle aller übrigen bilden. Der Voluntarismus dagegen erklärt die Willenserscheinungen, also die Triebe, Leidenschaften, Affecte, Gefühle für das Bestimmende und Primäre, für Wesen und Bedingung unserer inneren Erfahrung.

Alle Substantialitätstheorien verstehen unter der Seele ein reales, von ihren wechselnden Erscheinungen verschiedenes, selbständiges und einheitliches Wesen. Nur zuweilen wird auch die Einfachheit und Beharrlichkeit zu den Merkmalen der Seelensubstanz gerechnet. Die Actualitätstheorien dagegen erblicken in dem von Moment zu Moment wechselnden Bewusstseinszusammenhang, in dem es nur Akte, Vorgänge, Ereignisse gibt, die mit einander verbunden auftreten, also in den Wahrnehmungen, Gemüthsbewegungen, Denkprocessen und Strebungen selbst, nicht in einem von ihnen verschiedenen realen Subject derselben das Wesen der Seele. Hiernach leuchtet ein, dass ein erkenntnistheoretischer Gegensatz dem hier in Frage stehenden metaphysischen zu Grunde liegt, der Gegensatz zwischen einem psychologischen Realismus und Conscientialemismus. Nach der Substantialitätstheorie ist die Seele ein Reales, auf das ihre Phänomene, die Bewusstseinsinhalte nur hinweisen, nach der Actualitätstheorie ist sie mit dem im Bewusstsein Gegebenen identisch. Da nun die Auffassung der Seele als einer Substanz nur eine der möglichen Formen ist, in denen das Seelenreale bestimmt werden kann, so ist die Substantialitätstheorie nur ein typischer, nicht ein umfassender und strenger Gegensatz zu der den psychologischen Wirklichkeitsstandpunkt repräsentirenden Actualitätstheorie.

2. Der eigentliche Begründer der Substantialitätstheorie ist Decartes. Im Alterthum, wo die Seele mit dem Lebensprincip identificirt wurde, gab es noch nicht eine so schroffe Gegenüberstellung des Materiellen und Psychischen, obwohl eine Realität des Psychischen, die mit den Bewusstseinsinhalten nicht zusammenfiel, durchweg angenommen wurde. Erst mit der cartesianischen Scheidung der denkenden und der ausgedehnten Substanz (vgl. § 21, 2) tritt uns eine scharfe Ausprägung des Begriffs einer Seelensubstanz entgegen.

In einer anderen Form finden wir sie bei Leibniz (vgl. § 20, 1. 2) wieder. Die Seele ist hier eine Monade, ein *ens per se existens*. In der Psychologie des 18. Jahrhunderts war diese Vorstellung im Allgemeinen neben der cartesianischen die herrschende. Auch bei Locke und bei Berkeley ist die gleiche Annahme in Geltung. Der letztere löst zwar den Begriff einer Körpersubstanz conscientialistisch auf, lässt aber den der Seelensubstanz unangetastet (vgl. § 17, 6). Dass die Seele eine Substanz sei, als solche unsterblich und selbständig, war so sehr in das allgemeine Bewusstsein dieser Zeit übergegangen, dass es erst der Hume'schen und Kant'schen Kritik dieses Standpunkts gelang, das Transcendente solcher Behauptungen einleuchtend zu machen. In der neuesten Zeit sind besonders Herbart und Lotze Anhänger der Substantialitätstheorie gewesen. Nach jenem ist die Seele ein Reales, dessen einfache Qualität wir nicht kennen; was wir erfahren, was über die Schwelle unseres Bewusstseins tritt, das sind die Selbsterhaltungen, durch die sich dieses Reale in seinen Wechselbeziehungen gegenüber anderen Wesen behauptet (vgl. § 20, 3). Lotze meint: »Die Thatsache der Einheit des Bewusstseins ist es, die *eo ipso* zugleich die Thatsache des Daseins einer Substanz ist«. Dabei ist aber jede Seele »das, als was sie sich gibt: in bestimmten Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen lebende Einheit«. Nicht also als eine mystische Wesenheit hinter den reichen Inhalten der inneren Erfahrung, sondern als deren Zusammenhang erscheint die Seelensubstanz bei Lotze. Dadurch nähert sich seine Auffassung sehr der Actualitätstheorie, ist sie fast nur noch dem Namen nach von ihr verschieden.

3. Die Actualitätstheorie hat eine weit kürzere Geschichte. Erst in neuester Zeit ist sie mit vollem Bewusstsein der Substantialitätstheorie gegenübergestellt worden. Als eine Vorbereitung dieses Standpunkts erscheint die Kritik, welche Hume und Kant an dem Begriff einer geistigen Substanz geübt haben. Dabei hat Hume den psychologischen Conscientialismus, Kant den psychologischen Phänomenalismus vertreten. Jener lehrt die Seele, das Ich schlechthin als eine bloße Vereinigung von Bewusstseinsvorgängen fassen (vgl. § 17, 6), dieser findet eine andere, als die erscheinende Seele nur unerkennbar und hat durch die Aufstellung des Postulats der individuellen Unsterblichkeit sich implicite für die Bestimmung des

Seelenrealen als einer Substanz ausgesprochen. Man kann daher nur Hume als den Begründer der Actualitätstheorie betrachten. Gegen den psychologischen Phänomenalismus hat sich sodann namentlich Beneke erklärt, indem er meinte, dass wir uns selbst »unmittelbar und ohne eine dem zu Erkennenden fremdartige Vermittlung« erkennen. In der Gegenwart ist die Actualitätstheorie durch Wundt, von dem auch der Name herrührt, und Paulsen eingehend dargestellt und begründet worden. Die Begründung hat sich hierbei ganz in die Form einer Kritik kleiden können. Denn die Actualitätstheorie setzt nicht etwa der Substantialitätstheorie eine neue Metaphysik entgegen, sondern verharrt bei der gegebenen Mannichfaltigkeit geistiger Akte, also bei Thatsachen, welche die empirische Betrachtung des Seelenlebens jederzeit anerkannt hat und anerkennen musste. Sie ist daher eine besondere Theorie nur, insofern sie die übliche psychologische Metaphysik bekämpft, und hat uns hier, bei der Besprechung metaphysischer Richtungen, zunächst nur insoweit zu beschäftigen, als wir uns mit den Gründen bekannt machen müssen, welche gegen die Substanztheorie eingewandt worden sind. Die Actualitätstheorie selbst haben wir sodann vor Allem von dem Gesichtspunkt der Psychologie als empirischer Wissenschaft zu prüfen. Eine psychologische Metaphysik ist nur möglich, wenn sie bereits in der Richtung der Einzelwissenschaft selbst liegt. Wäre daher die Psychologie mit der Actualitätstheorie im Einklang, d. h. beruhte sie auf der Voraussetzung des psychologischen Conscientialismus, so wäre jede weitere Bemühung um eine Realität der Seele abzuweisen. Durch diese zweite principielle Darlegung ergänzen wir zugleich die erkenntnistheoretischen Ausführungen des § 17 und die bei der Prüfung des Spiritualismus vorgetragenen Einzelbemerkungen (vgl. § 20, 6).

4. a) Eine Seelensubstanz, sagt Paulsen, ist kein Gegenstand unserer Wahrnehmung. Daran ist nicht zu zweifeln, aber auch die Atome lassen sich nicht wahrnehmen, und die unbewussten psychischen Vorgänge, die Paulsen unbedenklich acceptirt, gehören auch nicht in den Kreis möglicher Erfahrung. Man könnte einwenden: wenn auch die Atome nicht wahrnehmbar sind, so sind es doch wenigstens die Atomcomplexe, und das Einfache, welches in sie eingeht, muss natürlich auch als existirend gedacht werden. Aber

bei der Seele könnte es sich umgekehrt verhalten. Vielleicht sind uns hier gerade die Elemente zugänglich, die Empfindungen und Gefühle, während die substantielle Einheit, die ihnen zu Grunde läge, sich der Wahrnehmung entzöge.

b) Ferner erklärt Paulsen, dass die Verbindung zwischen der Seelensubstanz und den erfahrbaren psychischen Vorgängen unvorstellbar sei. Aber ist denn die Verbindung zwischen den psychischen und physischen Phänomenen, die der von Paulsen vertretene Monismus annimmt, irgendwie besser vorzustellen? Ausserdem wäre der Einwand nur dann beweiskräftig, wenn man den conscientialistischen Satz von der Reducirbarkeit alles Denkens auf das Vorstellen (vgl. § 17, 8) als gültig voraussetzte. Warum sich das Verhältniss einer Seelensubstanz im bezeichneten Sinne zu den seelischen Phänomenen schwerer soll denken lassen, als etwa die Zweiseitentheorie (vgl. § 22 7 ff.), ist nicht einzusehen.

c) Weiterhin wird gegen die Annahme einer solchen Seelensubstanz von Paulsen behauptet, dass deren Eigenschaften nur aus Negationen beständen. Aber ist denn die Selbständigkeit, Realität und Einheit etwas Negatives, und sind etwa die Eigenschaften, welche man der Materie beilegt, nicht auch zum Theil von rein negativer Beschaffenheit?

5. d) Wenn die Substantialitätstheorie das Vorhandensein blosser Akte oder Functionen ohne einen Träger derselben als undenkbar bezeichnet, so soll nach Paulsen diese Schwierigkeit durch die Bestimmung aufgehoben sein, dass ein seelischer Akt, wie etwa das Gefühl, niemals vereinzelt vorkomme, sondern immer nur im Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens. Aber dieser Zusammenhang lässt, wenn er eine nicht weiter angebbare einheitliche Verknüpfung blosser Akte oder Vorgänge sein soll, die Frage wiederum laut werden, wie sich eine Vereinigung von Akten eigentlich denken lasse. Nicht einmal die empirische Forschung bleibt dabei stehen, sondern ergündet das Problem der Einheit des Bewusstseins und schreitet über das in der unmittelbaren Erfahrung Gegebene in der Form der reinen oder der physiologischen Psychologie hinaus. Erst recht aber pflegt es als eine Aufgabe der Metaphysik betrachtet zu werden, diese Vereinigung verständlich und denkbar zu machen. Die materialistische Metaphysik sucht uns den Zusammenhang psychi-

scher Vorgänge auf ihre Weise nahe zu bringen, ebenso die spiritualistische oder dualistische Substanztheorie, und auch der Monismus hilft unserer Fassungskraft dadurch nach, dass er das Ganze der Wirklichkeit mit ihren zwei Seiten substantialisirt. Ausserdem aber ist der behauptete Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens als actuelles Bewusstsein genommen, gar kein so geschlossener und kontinuierlicher, wie jener Einwand ihn erscheinen lässt. Jede neue Wahrnehmung, jeder »Einfall«, dessen Herkunft unbekannt ist, unterbricht den momentan vorhandenen Zusammenhang, Perioden des Schlafes legen sich zwischen Perioden wachen Bewusstseins. Wie kann da gesagt werden, dass die Substantialitätstheorie eigentlich nichts Anderes wolle, als dass eine beliebige Vorstellung zu dem Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens als ein darin nothwendiges Glied gehöre?

6. e) Eine grössere Bedeutung scheint der Einwand von Wundt zu haben, dass die innere Causalität unseres geistigen Lebens mit dem unveränderlichen Beharren einer Substanz nicht vereinbar sei. Dieser Einwand entscheidet in der That gegen eine Seelentheorie wie diejenige Herbart's, nach der das einfache Seelenreale dem thatsächlichen Wechsel des psychischen Geschehens fremd und fern gegenübersteht und sich an dem leeren Vorzug genügen lassen muss, als die Realität zu gelten. Aber nicht das Merkmal unveränderlichen Beharens, sondern das der Selbständigkeit, Einheit und Realität ist allein von den älteren Theorien mit dem Substanzbegriff verknüpft worden. Wenn sie die Seele als eine Substanz bezeichneten, so leitete sie dabei der Gedanke, den Zusammenhang eigenartiger Thatsachen, die unsere innere Erfahrung enthüllt, als einen selbständigen gegenüber anderen Thatsachen abzugrenzen. Gibt man aber das Merkmal der Beharrlichkeit im Sinne der Unveränderlichkeit preis, wie man es wohl thun muss, dann besteht auch nicht mehr der von Wundt hervorgehobene Widerspruch zwischen ihr und der thatsächlichen Veränderlichkeit. Die psychische Substanz erscheint vielmehr, wie der leibliche Organismus, an den sie gebunden ist, als ein werdendes, wachsendes, Anlagen entwickelndes, in Wechselbeziehungen stehendes Wesen. Diese Bestimmung ist mit der Constatirung des empirischen Zusammenhangs von Bewusstseinsthatsachen nicht identisch.

7. f) Keinen eigentlichen Einwand gegen die Substanztheorie erblicken wir darin, dass sie, wie Wundt geltend macht, den That-sachen der Erfahrung gegenüber sich als eine grundlose Annahme erweise, weil sie zur Erkenntniss des Zusammenhangs dieser That-sachen nicht das Geringste beitrage. Für die reine Psychologie (vgl. § 8, 9) spielt ja der Substanzbegriff eine einzelwissenschaftliche Rolle. Dass man bei der einfachen descriptiven Behauptung der Actualitätstheorie überhaupt nicht stehen bleiben kann, wenn man die seelischen That-sachen begreifen will, lässt sich schwerlich bestreiten. Vorgänge ohne ein etwas, an dem sie sich ereignen, Akte ohne ein Agens sind nun einmal nicht denkbar, und so treibt jeder Versuch einer wirklichen Theorie über die scheinbare des Actualismus mit der inneren Nothwendigkeit des Denkens hinaus.

Nicht ein Bekenntniss zur Substantialitätstheorie haben wir in dieser Auseinandersetzung mit deren Kritik von Seiten des Actualismus ablegen wollen; es schien uns nur nützlich zu zeigen, dass die Einwände gegen jene Auffassung durchaus nicht die Natur zwingender Argumente haben und somit die Möglichkeit der Substantialitätstheorie nach wie vor anerkannt werden muss. Insbesondere dürfte es sich empfehlen, diese Theorie nur von dem nämlichen Substanzbegriff aus zu bekämpfen, den sie voraussetzt. So lange sie nicht ausdrücklich die Seele mit dem naturwissenschaftlichen Atombegriff auf eine Stufe stellt und das Prinzip von der Erhaltung des Stoffes für sich in Anspruch nimmt, wird eine Kritik, die ihr diese Vorstellungen ohne Weiteres unterschiebt, als gegenstandslos bezeichnet werden müssen. Das »hölzerne Seelenatom«, das »isolirte, starre Wirklichkeitsklötzchen«, wie Paulsen die psychische Substanz nennt, ist sie natürlich nur für den, der sie so nimmt, d. h. für den Kritiker, und seine Kritik erweist sich hiernach als ein wohlfeiler Kampf gegen die von ihm selbst geschaffene Anschauungsweise.

8. Unsere zweite Aufgabe besteht in einer Prüfung der Actualitätstheorie, die sich durch eine Kritik des psychologischen Conscientiaismus erledigen lässt. Denn sobald gezeigt werden kann, dass die Actualitätstheorie entweder zu transcendenten Annahmen greifen muss, um mit der Wissenschaft in Föhlung zu bleiben, oder sich ausserhalb der Wissenschaft und ihrer Möglichkeit stellt, ist ihr principieller Gegensatz gegen die Substantialitätstheorie

überwunden. Dass aber die Psychologie als Wissenschaft einen Realismus in Bezug auf das Seelenleben fordert und voraussetzt, geht aus folgenden allgemeinen Erwägungen und Thatsachen hervor.

a) Die Annahme eines fremden Seelenlebens ist Grundbedingung einer wissenschaftlichen Psychologie. Wollte sich der Psychologe lediglich auf sein eigenes Bewusstsein bei seiner Untersuchung einschränken, so würde er der Allgemeingiltigkeit seiner Ergebnisse verlustig gehen. Er hätte gar kein Kriterium, um zu entscheiden, ob das, was er feststellt, eine bloss individuelle oder eine allgemeine Erscheinung ist, wenn er nur von eigenen Bewusstseinsinhalten berichten dürfte. Es gäbe dann soviel Psychologien, als es Psychologen gibt, alle Gemeinsamkeit der Arbeit und Forschung wäre aufgehoben. Nun ist aber das fremde Seelenleben in jeglicher Gestalt, mag es anderen Menschen oder den Thieren zugeschrieben werden, ein Transcendent-Reales, das niemals Inhalt meines Bewusstseins sein oder werden, sondern immer nur auf Grund von Aeusserungen hörbarer, sichtbarer oder sonstwie wahrnehmbarer Art erschlossen, construiert, gedacht werden kann. Entweder muss also die Actualitätstheorie dies transcendent Psychische anerkennen und damit ein von seiner Erscheinung verschiedenes reales Seelenleben zugestehen, oder sie setzt sich in Widerspruch mit der wissenschaftlichen Psychologie, welche die Beobachtungen Anderer mit denen des eigenen Bewusstseins principiell gleich werthet.

9. b) Die Annahme eines vergangenen Seelenlebens, früherer Bewusstseinserscheinungen ist ebenfalls eine *conditio sine qua non* für die Psychologie als Wissenschaft. Ohne diese Annahme liesse sich kein Geschehen, keine Veränderung, kein zeitlicher Zusammenhang feststellen, ohne sie wäre selbst eine Aussage über das unmittelbar Erlebte, in der Gegenwart Vorgefundene zweck- und bedeutungslos. Denn jede derartige Aussage hätte Sinn und Verstand nur für den Moment ihrer Coincidenz mit dem beschriebenen Erlebniss und verlöre mit dessen Verlöschen ihren actualen Inhalt. Die Auffindung von Gesetzen in der Psychologie ist an Beobachtungsreihen, die sich über einen gewissen Zeitraum erstrecken, gebunden; die Aufstellung von Theorien kann nur erfolgen, wenn Vergangenes und Gegenwärtiges als principiell gleichwerthig anerkannt wird. Von Akten, Ereignissen, Vorgängen dürfte die Actualitätstheorie gar nicht

mehr reden, wenn sie nur die unmittelbar gegenwärtigen Bewusstseinsinhalte als psychisch anerkennen und zulassen wollte. Nur die letzteren sind aber vom strengen und consequenten psychologischen Wirklichkeitsstandpunkte aus gegebene Thatsachen. Das früher Erlebte wird auf Grund von Erinnerungsdaten erschlossen, construiert, hinzugedacht, ist somit ein Transcendent-Reales und kann vermöge der Nichtumkehrbarkeit der Zeitordnung niemals Gegenstand unmittelbaren Bewusstseins werden. So wird die Actualitätstheorie wiederum vor die Alternative gezogen, entweder ein Psychisch-Reales anzunehmen und damit sich selbst aufzugeben oder mit der wissenschaftlichen Psychologie in einen unlösbaren Widerstreit zu gerathen.

10. c) Die Verschiedenheit des Bewusstseins von seinem Gegenstande wird durch eine Anzahl von Ergebnissen der psychologischen Forschung gefordert. Das Bewusstsein hat seine besonderen Eigenschaften und Gesetze, die nicht diejenigen seines Gegenstandes sind. Es kann klar oder unklar sein, diese oder jene Richtung haben, auf eine kleinere oder grössere Zahl von Einzelheiten eingeschränkt sein, von gewissen Seiten des Gegenstandes zu Gunsten einer besonders deutlichen Erfassung anderer abstrahiren, eine genauere oder ungenauere Rechenschaft von seinen Objecten geben, eine feinere oder gröbere Analyse derselben anstellen. Das Bewusstsein des Kindes ist ein anderes, als das des Erwachsenen und bei dem geschulten Psychologen wiederum von anderer Leistungsfähigkeit, als bei dem ungeschulten. Seine Sicherheit und Zuverlässigkeit hängt von besonderen Bedingungen ab, die theils in der Uebung und Ermüdung und anderen allgemeinen Dispositionen, theils in individuellen Factoren hervortreten, welche als Treue und Umfang des Gedächtnisses, als Festigkeit und Lebhaftigkeit der Beobachtung, als Schärfe der Sinne u. dgl. mehr eine persönliche Variation zulassen. Daraus geht hervor, dass das Bewusstsein eine Auffassungs- und Erkenntnisweise des Psychischen, nicht dieses selbst ist, dass es mit der inneren Wahrnehmung oder der Selbstbeobachtung zusammenfällt. Es ist, was Leibniz Apperception nannte, und kann daher fehlen, obwohl Psychisches vorhanden ist und abläuft. Wenn wir den Thieren oder gar den Zellen psychische Zustände zuschreiben, so meinen wir damit nicht ein Bewusstsein von ihnen. Sind also die Inhalte des Bewusstseins nicht mit dem Seelenleben identisch,

so müssen wir ein real Psychisches von dem phänomenal Psychischen unterscheiden, d. h. die Actualitätstheorie verwerfen.

Diese Kritik des Actualismus führt somit zum psychologischen Realismus und ergibt das Recht einer psychologischen Metaphysik. Aber freilich ob diese den Charakter einer Substantialitätstheorie tragen soll, ist damit keineswegs entschieden. Das psychisch Reale könnte ja auch anders gedacht werden. Die wissenschaftliche Psychologie ist noch nicht weit und reif genug, um bestimmtere Annahmen über das Wesen der Seele zu ermöglichen, und so scheint es vorläufig richtiger und vorsichtiger zu sein, den Begriff einer psychischen Realität als ein blosses Postulat zu behandeln, statt vage Vermuthungen und billige Einfälle zu produziren.

11. Auch der Gegensatz zwischen Intellectualismus und Voluntarismus hat sich erst in der Neuzeit zu einem scharfen und bewussten ausgebildet. Im Alterthum findet sich noch keine Spur davon, weil die Eigenschaft der Seele überhaupt nicht in einer einzigen wesentlichen Function gesucht wird. Auch hier hat Descartes den ersten Anstoss gegeben, indem er das Denken schlechthin als das Attribut der Seelensubstanz bezeichnete und damit den Intellectualismus begründete. Hierin folgte ihm Spinoza, obgleich er die Einzelseele nicht als Substanz, sondern bloss als einen Modus des Attributs des Denkens betrachtete (vgl. § 22, 4). Ein ähnlicher Intellectualismus ist sodann von Leibniz und seiner Schule durchgeführt worden. Die allgemeine Thätigkeit aller Monaden besteht im Vorstellen (vgl. § 20, 2). Aber die farblose Allgemeinheit dieses Begriffs liess es zu, neben dem Erkenntnisvermögen auch ein Begehrungsvermögen der Seele zuzuschreiben und beide einander zu coordiniren. Die Anerkennung des Gefühlsvermögens als einer dritten *facultas* (vgl. § 10, 5) durchbrach vollends das einfache Schema des Intellectualismus. Zu einer strengen Durchführung desselben ist es erst wieder bei Herbart gekommen. Die Vorstellungen sind nach ihm die eigentlichen Träger des Geschehens im Bewusstsein. Aus den Wechselverhältnissen der Förderung und Hemmung (oder Klemmung), in die sie mit einander gerathen, gehen die Gefühle der Lust und Unlust hervor, und der Eindruck der Begierde oder des Widerstrebens wird erzeugt durch das Ansteigen einer Vorstellung im Bewusstsein gegen Hindernisse oder durch den

Widerstand, den sie ihrem Sinken entgegensetzt. Gefühl und Wille sind also nur Nebenproducte der vorstellenden Kräfte, nicht selbständige gleichberechtigte Erscheinungen neben diesen. In der Herbart'schen Schule ist dieser Standpunkt zwar vielfach abgeschwächt, aber nicht völlig aufgegeben worden. Sie repräsentirt daher noch in der Gegenwart den Intellectualismus.

12. Der **Voluntarismus** findet sich zuerst bei **Duns Scotus** († 1308) angedeutet, der im Gegensatz zu **Thomas** die Superiorität des Willens über den Intellect behauptete und auf die Selbstthätigkeit des Geistes beim Erkennen als eine Stütze seiner Anschauung hinwies. Dann wieder liegt er bei **Kant** in der Consequenz seiner ethischen Metaphysik. Ist Freiheit erforderlich, damit das Sittengesetz als absolutes Gebot begreiflich erscheinen könne, so ist das Ding an sich unseres geistigen Lebens ein freier Wille (vgl. § 4, 5; 25, 4.) Zu einer allgemeinen Weltansicht hat diesen Standpunkt jedoch erst **Schopenhauer** erweitert. Nach ihm ist das Ding an sich überall Wille, in der äusseren Natur so gut wie in der inneren, und der Intellect nur ein Werkzeug, dessen sich der Wille bedient. Nur im Menschen emancipirt sich zuweilen diese secundäre Function vom Willen, und zwar am vollkommensten in dem Zustande des leidenschaftslosen ästhetischen Genusses (vgl. § 20, 4; 24, 6). In der neuesten Zeit haben dann besonders **Wundt** und **Paulsen**, der den Namen geprägt hat, den Voluntarismus zu begründen versucht. **Wundt** hat neuerdings ein methodologisches Princip mit diesem Ausdruck bezeichnet, wonach der Willenshandlung eine typische Bedeutung innerhalb der psychischen Thatsachen zukommt, insofern der bei dem Wollen längst anerkannte Charakter des Vorgangs, des Ereignisses, auch allen anderen Bestandtheilen der inneren Erfahrung, insbesondere den Vorstellungen eigenthümlich sei. Es versteht sich von selbst, dass in diesem von den psychologischen Richtungen in der Metaphysik handelnden Abschnitt von einer solchen Bedeutung des Ausdrucks Voluntarismus völlig abgesehen wird. Ebenso wenig haben wir es hier mit einer psychologischen Theorie, die einzelwissenschaftlichen Aufgaben diene, zu thun. Die Psychologie hat bisher, soweit sie empirische Wissenschaft ist, wahrlich keinen Nachweis dafür erbracht, dass der Wille die primäre Function der Seele, die ihr wesentliche Thätigkeit ist, und wird, wenn nicht

alle Zeichen trügen, diesen Nachweis niemals erbringen. Aber die metaphysische Behauptung des Voluntarismus muss sich, wie alle des gleichen Charakters, vor der Einzelwissenschaft, die zu ergänzen sie bestimmt ist, rechtfertigen, und die Gründe, die z. B. Paulsen oder Schopenhauer für den von ihnen vertretenen Voluntarismus vorgebracht haben, sind zum guten und grösseren Theil selbst aus der psychologisch-empirischen Beobachtung geschöpft. Wenn daher in der nachfolgenden Prüfung der von den Vertretern eines metaphysischen Voluntarismus für ihre Ansicht entwickelten Argumente psychologische Gegengründe geltend gemacht werden, so ist dafür einerseits die allgemeine Ansicht über das Verhältniss der Metaphysik zu den Einzelwissenschaften, andererseits die Thatsache massgebend gewesen, dass die Voluntaristen selbst vielfach von psychologisch-empirischen Erwägungen ausgegangen sind. Eine besondere Berücksichtigung Schopenhauer's aber erschien entbehrlich, weil Paulsen seinen Standpunkt im Wesentlichen wieder aufgenommen hat.

13. a) Zunächst wird von Paulsen die entwicklungs-geschichtliche Priorität des Willens betont. Bei den niedersten Organismen kann von irgendwelchen Vorstellungen, also intellectuellen Vorgängen nicht geredet werden, ein blinder Drang allein scheint sie zu beherrschen. Der Trieb wird daher als Grundfunction des inneren Geschehens bezeichnet. Ebenso zeigt sich beim Kinde zunächst nur das Willensleben ausgebildet, und nur allmählich verknüpfen sich damit in wachsender Complication die Thätigkeiten der Intelligenz. Dagegen ist zu bemerken, dass der Entwicklungsgedanke methodologisch ein undifferenzirtes Ganzes als Ursprung der geistigen Functionen fordert, nicht aber einen in unserem entwickelten Seelenleben in specifischer Differenz ausgebildeten Vorgang. Wir haben also den niedersten Organismen ein nicht weiter definirbares Ganzes seelischer Art zuzuschreiben, aus dem sich durch den Entwicklungsprocess nach und nach eben sowohl intellectuelle wie triebartige oder Willensvorgänge als unterscheidbare Zustände neben einander entfalten. Das Seelenleben des Neugeborenen aber scheint uns von vorn herein nicht bloss Begierden und Gefühle zu enthalten, sondern auch gleichzeitig eine Anzahl von Empfindungen der Sinne.

b) Ferner besteht nach Paulsen eine psychologische

Priorität des Willens. Denn von ihm hängt das Ziel ab, das Jemand seinem Leben setzt, und durch ihn werden alle die besonderen Zwecke aufgeworfen und festgehalten, die im Einzelnen zur Verwirklichung gelangen. Er lenkt auch unsere Aufmerksamkeit und trifft die Auswahl unter den unser Bewusstsein erregenden Reizen, und von dem Interesse, also einem Willensmoment, hängt es ab, was wir von unseren Erfahrungen dem Gedächtniss einverleiben und was wir der Vergessenheit anheimfallen lassen. Auch der Vorstellungsverlauf wird nach Richtung und Tendenz vom Willen beherrscht, so dass selbst die theoretischen Erkenntnisse und Urtheile diesen Einfluss beständig verräthen. Aber das, was er hier als Wille beschreibt, ist gar nicht jener einfache Trieb, jener blinde Drang, von dem Paulsen zunächst bei der Scheidung der seelischen Prozesse ausgegangen war. Nicht grundlos verfährt dieser Wille, sondern gestützt auf mehr oder weniger complicirte Motive und Ueberlegungen, und so könnte man mit demselben Recht sagen, das eigentlich Bestimmende und Primäre unseres Seelenlebens sei nicht der Wille, sondern dasjenige, was ihn zu seiner Wirksamkeit veranlasst, eine Ansicht, die wir natürlich ebenso wenig richtig finden, weil wir in dem Willen selbst gar nicht eine einfache und selbständige Function erblicken. Schon in der Verschiedenheit der psychologischen Begriffsbestimmung des Willens, die sich zwischen a) und b) aufzeigen liess, tritt uns das eigenthümliche, für die Schopenhauer'sche Metaphysik verhängnissvoll gewordene Geschick des Voluntarismus entgegen, dass er eine Klarheit über das, was nun eigentlich Wille genannt wird, vermissen lässt.

14. c) Endlich hat Wundt die metaphysische Priorität des Willens behauptet. Inhalt der psychischen Erfahrung sind nach ihm einerseits die Vorstellungen, andererseits die sie begleitenden subjectiven Zustände. Die Elemente jener heissen Empfindungen, die Elemente dieser einfache Gefühle. Beide Seiten des wirklichen Geschehens lassen sich in dem zusammenfassenden Ausdruck » vorstellendes Thun und Leiden « vereinigen. Das Leiden ist jedoch nicht bloss verminderte, es ist gehemmte Thätigkeit. Da nun ferner das Leiden an die auf Objekte bezogenen Vorstellungen gebunden ist, so ist es die Thätigkeit, die wir unserem Ich unmittelbarer zutheilen, als das Leiden. Das Ich, isolirt gedacht von den Objecten, die seine Thätigkeit hemmen, ist

unser Wollen. Somit ist eine Mannichfaltigkeit von Vorstellungen gegeben, denen gegenüber ein Wollen sein Wirken entfaltet. Das letztere bildet den einzigen stetig zusammenhängenden, in sich gleichartigen Bestandteil des Bewusstseinsinhalts, den einzigen daher, der unseren Erlebnissen wirkliche Einheit verleiht. Die Stetigkeit der inneren Entwicklung wird nur durch die Einheit des Willens verbürgt. Dadurch gelangt Wundt nun dazu, den reinen Willen als die letzte, nicht weiter zurückzufolgende Bedingung jeder Erfahrung anzusehen, die »natürlich nirgends in der Erfahrung wirklich anzutreffen« ist. Hier erregt nun zunächst Bedenken, dass der Begriff des Willens in zwei ganz erheblich von einander verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Das wirkliche, von der Psychologie beschriebene Wollen ist nämlich nach Wundt selbst »aus Empfindungen und Gefühlen zusammengesetzt«, dem reinen Willen der Metaphysik stehen die Vorstellungen und somit auch deren Elemente, die Empfindungen, gegenüber. Trotzdem wird von diesem Wollen gesagt, dass es Bestandtheil des Bewusstseinsinhalts sei, später freilich, dass es nirgends in der Erfahrung wirklich anzutreffen ist, sondern nur als deren Bedingung vorausgesetzt werden muss. So dann scheint uns der Uebergang von den Vorstellungen und den sie begleitenden subjectiven Zuständen zu dem Begriff eines vorstellenden Thuns und Leidens und von diesem zu dem einer blossen Willensthätigkeit, von Anderem abgesehen, kein hinreichend motivirter zu sein.

Das Resultat dieser Kritik des Voluntarismus ist nicht etwa die Ueberzeugung von der Richtigkeit des Intellectualismus, sondern die Erkenntniss, dass keiner von den elementaren Vorgängen unseres psychischen Lebens als schlechthin primär anzusehen ist. Intellectualismus und Voluntarismus haben daher beide nach unserer Ansicht Unrecht.

Litteratur:

- O. Flügel: Die Seelenfrage. 3. Aufl. 1902 (über den Standpunkt des Verf. vgl. d. Litteratur zu § 14).
 J. H. Witte: Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien historisch-kritisch dargestellt. 1888 (Verf. ist Anhänger, aber kein geschickter Vertreter der Substantialitätstheorie).

- A. Drews: Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, 1897 (tritt für den psychologischen Realismus ein).
- C. Gutberlet: Der Kampf um die Seele, 2. Aufl., 2 Bde., 1903 (unterzieht einige Probleme der Psychologie einer kritischen Erörterung vom thomistischen Standpunkte aus).
- J. Rehmke: Die Seele des Menschen, 1901 (redet nicht von einer Seelensubstanz, wohl aber von einem Bewusstseinssubject).

Vgl. ausserdem die Litteratur zu § 8, namentlich die Psychologie von Volkmann Bd. I und die Werke von Wundt, Ladd, Münsterberg, James und Jodl.

C. Die ethischen Richtungen.

§ 28. Die Ansichten über den Ursprung des Sittlichen.

a) Die autoritativen und die autonomen Moralsysteme.

1. Auf äussere Vorschriften, Regeln oder Gesetze wird von Seiten der heteronomistischen Auffassung die sittliche Verpflichtung des Einzelnen zurückgeführt. Gott, bezw. die Kirche oder der Staat erscheinen hierbei als die Gesetzgeber. Nicht immer lässt sich bei den Anschauungen dieser Art ein zureichender Unterschied zwischen einer rein historischen Behauptung (wonach die Autoritäten einen thatsächlichen Einfluss auf die Gestaltung sittlichen Handelns und sittlicher Anschauungen geübt haben) und einer ethischen Theorie (nach der sich die Forderung sittlichen Verhaltens nur durch die Berufung auf Autoritäten begründen lässt) feststellen. Es ist daher bei den folgenden Mittheilungen über Vertreter dieses Standpunktes der Zweifel offen zu lassen, ob sie die Autorität des Staates oder der Kirche auch zur Begründung ihrer ethischen Behauptungen und Gebote in Anspruch genommen haben. Schon Sokrates erklärte nur denjenigen für gerecht, der sich nach den geschriebenen Gesetzen des Staates und den ungeschriebenen der Götter richte. Sodann hat namentlich die theologische Ethik eine Heteronomie vertreten, indem sie auf den Willen Gottes und auf seine Offenbarung die sittliche Verpflichtung zurückführte. Hierbei ist in strengerer Form behauptet worden, dass etwas nur deshalb gut

und geboten sei, weil Gott es wolle, und dass, wenn Gott es anders wollen sollte, unsere Sittlichkeit einen anderen Charakter annehmen müsste. Eine mildere Fassung dagegen liess der menschlichen Vernunft die Fähigkeit, selbständig das Gute und Rechte zu finden, und betonte bloss die Uebereinstimmung zwischen der menschlichen Erkenntniss und dem Willen Gottes. Einer politischen Heteronomie hat Hobbes das Wort geredet, indem er seinem absolutistisch gedachten Staat die Befugniss zuspricht, die Art und die Richtung des menschlichen Handelns zu bestimmen. Freilich erkennt Hobbes daneben auch ein natürliches Sittengesetz und die Gebote Gottes an, aber wegen ihrer Abhängigkeit von individuellen Deutungen sollen sie nicht die gleiche Allgemeingiltigkeit und Gewalt besitzen wie das Gesetz des Staates. Einen ähnlichen Standpunkt hat in neuester Zeit noch J. H. v. Kirchmann († 1884) eingenommen.

2. Als historische Ansicht über die Entstehung einer sittlichen Verpflichtung kann die Annahme, dass sociale oder politische oder religiös-kirchliche Bestimmungen ursprünglich dazu geführt haben, sehr wohl gelten. Ebenso kann man vom Standpunkte einer pädagogischen Auffassung zugeben, dass heteronome Einflüsse, Lehre und Vorbild Anderer, unentbehrliche Hilfsmittel sind, um sittliche Dispositionen und Willensrichtungen zu entwickeln. Aber darüber hinaus darf die ethische Unmündigkeit nicht gehen. Auf die allgemeine, normative Frage: was soll als sittliche Aufgabe gelten? kann nicht geantwortet werden: das, was Staat, Kirche, Gesellschaft oder sonstige Autoritäten fordern. Daran kann auch die Thatsache nichts ändern, dass eine derartige Unterordnung unter Vorschriften, die schlechthin für verbindlich gehalten werden, also eine Heteronomie vielfach praktisch besteht. Wer ein Verbrechen unterlässt, weil es vom Staate verboten und mit Strafe belegt ist, empfindet nicht eine unmittelbare sittliche Verpflichtung zum Unterlassen dieser Handlung, und wer, um Gott zu gefallen oder den kirchlichen Bestimmungen zu genügen, ein mit den moralischen Normen übereinstimmendes Leben zu führen sucht, hat sich ebenfalls der Herrschaft einer Autorität untergeordnet. Dass unser sittliches Urtheil sich dagegen für die Autonomie entscheidet, lässt sich kaum bestreiten. Denn von einer ethisch zu billigenden Willenshandlung verlangen wir in erster Linie, dass sie aus innerer

Freiheit entsprungen sei und sich durch keine fremdartige Rücksicht in ihrer Ausführung habe beeinflussen lassen. Wir unterscheiden daher mit grosser Schärfe zwischen gesetzlichen Vorschriften, Regeln der Sitte und des Verkehrs, cultischen Gewohnheiten und Bestimmungen und zwischen der Pflicht, die wir als eine sittliche beurteilen. Auch die mögliche und erwünschte inhaltliche Uebereinstimmung zwischen dem Einen und dem Anderen hebt diesen Gegensatz nicht auf. Mag auch mein Wollen und Wirken mit denen Anderer zusammentreffen, jedenfalls kann letzten Endes nur ich selbst darüber entscheiden, was ich für gut oder böse, für recht oder unrecht zu halten habe. Will man den Stolz und die Hoffart der Menschen tadeln, die sich ein eigenes Urteil darüber anmassen, ob ein sittliches Gebot für sie verbindlich ist oder nicht, und die ihre eigenen Gesetzgeber auf ethischem Gebiet zu werden versuchen, und will man im Gegensatz dazu die Demut und den Gehorsam preisen, die sich in der Unterwerfung unter eine Autorität bekunden, so hat das mit der ethischen Frage nach dem Ursprung der sittlichen Verpflichtung nichts zu thun. Diese wissenschaftliche Frage wird nicht durch Lob und Tadel, sondern durch Untersuchung beantwortet, die ergibt, dass eine sittliche Verpflichtung im Unterschiede von Zwang und Gehorsam nur entsteht, wenn der Wollende selbst ideale Werthe, Normen anerkennt und ihnen gemäss sein Leben einzurichten beschliesst. Darum ist der natürliche Standpunkt der Ethik die Autonomie, und es erscheint verständlich, dass, von den wenigen Beispielen abgesehen, die wir gebracht haben, und die auch nicht einmal sämmtlich eine unzweifelhafte Vertretung der Heteronomie in dem normativen Sinne des Wortes darstellen, die Moral-systeme älterer und neuerer Zeit durchweg autonomen Charakter an sich tragen. Wir können daher auf ihre besondere Aufzählung hier verzichten.

b) Apriorismus und Empirismus.

3. Wie in der Erkenntnistheorie zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus über den Ursprung der Erkenntnis ein Streit entstanden ist (vgl. § 15), so stehen sich in der Ethik ein Apriorismus, auch Nativismus und Intuitionismus genannt, und ein Empirismus, in der neuesten Zeit zum Evolutionismus spezialisiert,

einander gegenüber¹⁾. Nennen wir die Funktion, welche die sittliche Beurtheilung (nicht nur in Bezug auf die eigenen Handlungen) vollzieht, das Gewissen, so bezeichnen die hier erwähnten Gegensätze verschiedene Anschauungen über die Herkunft des Gewissens. Während dieses von der einen Seite als eine ursprüngliche, angeborene, nur intuitiv verfahrenende Thätigkeit aufgefasst wird, sucht die andere Richtung es auf die Erfahrung oder auf einen allmählichen Entwicklungsprocess zurückzuführen. Es sind also zunächst auch hier historisch-psychologische Fragen, die durch den Gegensatz solcher Anschauungen zum Austrag gebracht werden. Ausserdem aber glaubt man von aprioristischer Seite her der verpflichtenden Kraft der sittlichen Normen und der Allgemeingiltigkeit der ethischen Urtheile nur dadurch gerecht werden zu können, dass man sie als angeborenen Besitz oder wenigstens als nothwendige Voraussetzung unserer praktischen Vernunft ansieht (vgl. § 9, 8). Aus diesem Grunde finden wir den ethischen Nativismus mit dem erkenntnistheoretischen Rationalismus verbunden. Descartes, Spinoza, Leibniz und dessen Schule sind Aprioristen gewesen. Auch bei Kant herrscht der nämliche Zusammenhang. Das Sittengesetz mit seiner absoluten Forderung ist nach ihm eine gegebene Thatsache, die man nur zu begreifen vermag, wenn man seine Unabhängigkeit von der Erfahrung anerkennt. Das Gewissen bezeichnet Kant als die Function, durch welche die Urtheilskraft etwas mit dem Sittengesetz vergleicht, es ist »der Vertreter des Sittengesetzes im empirischen Bewusstsein des Menschen«. Als solcher hat es nicht nur die Aufgabe, die menschlichen Handlungen zu beurtheilen, sondern auch die Obliegenheit, mahrend und warnend die Wahl zu beeinflussen.

4. Der intuitionistische Gesichtspunkt wird stärker in der englischen Ethik betont. Hier werden die sittlichen Ideen oder Urtheile mit den mathematischen Axiomen oder den Naturgesetzen auf eine Stufe gestellt. So wenig diese eines Beweises fähig oder bedürftig erscheinen, so wenig sollen jene durch Demonstration zugänglich und allgemeiner Anerkennung theilhaftig gemacht werden können. Es

1) Diese Richtungen treffen in der Hauptsache mit den § 9, 7 ff. erwähnten Versuchen, die Ethik selbständig zu begründen, zusammen.

ändert nicht viel an diesem Standpunkte, wenn gelegentlich die nativistische Beschaffenheit des Sittlichen in psychologisch befriedigenderer Weise dahin bestimmt wird, dass es erst durch den Verkehr der Menschen mit einander zum Bewusstsein gelange, also vorher sich in einem Latenzzustande befinde. Als Hauptvertreter des Intuitionismus in England gelten Cudworth, Butler und die »schottische Schule« (vgl. § 9, 8).

Unter den Nachfolgern Kant's sind Fichte, Schleiermacher und zum Theil auch Schopenhauer Aprioristen gewesen. Ferner wird man Herbart's sittliche Geschmacksurtheile diesem Gesichtspunkte unterordnen können, insofern die praktischen Ideen, die sie zum Ausdruck bringen, als ewig und unveränderlich angesehen werden. Auch Lotze endlich muss zu den Vertretern dieser Richtung gerechnet werden, da er sich mit voller Entschiedenheit für die Apriorität des Gewissens als gesetzgebender Function ausgesprochen und dem Empirismus jede Competenz bestritten hat, anzugeben, welche ethischen Vorstellungen für uns verbindlich sein sollen.

5. Der herrschende Standpunkt in der philosophischen Ethik der Gegenwart ist wohl der Empirismus, namentlich in seiner specielleren Form als Evolutionismus. Wie gegen den Apriorismus in der Erkenntnistheorie, so hat auch gegen die entsprechende Richtung in der Ethik John Locke zuerst einen eingehenden Kampf eröffnet. Seine Argumente gegen das Angeborenssein praktischer Grundsätze oder Ideen gehen zunächst davon aus, dass es keine allgemein anerkannten Urtheile dieser Art gebe, da man bei anderen Völkern oder bei Verbrechern nicht die nämlichen sittlichen Vorstellungen antreffe, wie bei den Culturnationen oder den Individuen, die sich den Ordnungen des Staates und der Gesellschaft fügen. Sodann erscheint es Locke mit einem angeborenen Grundsatz unvereinbar, dass thatsächlich eine so häufige Uebertretung seiner Forderungen stattfindet, und dass dort, wo dem Inhalte eines solchen Gesetzes entsprechend gehandelt wird, sich zumeist ganz andere Motive dafür angeben lassen. Endlich ist er der Meinung, dass die sittlichen Vorschriften allerdings eines Beweises bedürfen, der ihren Anspruch auf Giltigkeit zu rechtfertigen habe, während angeborene Wahrheiten weder bewiesen werden könnten noch demonstrirt zu werden

brauchten. Die einzige Anlage, die Locke gelten lässt, ist die Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden; neben ihr aber haben die Regeln der Religion, des Staates und der Gesellschaft auf die Ausbildung sittlicher Ideen einen massgebenden Einfluss geübt. Dieser Empirismus war namentlich nach seiner negativen Seite hin den Materialisten besonders willkommen. Helvetius und Holbach haben sich bemüht, noch radicaler als Locke die Ursprünglichkeit sittlicher Ideen abzulehnen (vgl. § 9, 8). So lange man jedoch der Entwicklung des Einzelnen eine erfahrungsmässige Entstehung des Moralischen aufhürdete, musste der Empirismus unbefriedigend bleiben. Denn der unleugbare Fortschritt in dem ethischen Charakter der Gesellschaft, der Gesammtheit kann nicht erklärt werden, wenn man sich jeden Einzelnen immer wieder von vorn anfangend denkt und gar keinen Unterschied der Anlagen annimmt.

6. Grosse evolutionistische Tendenzen finden wir zuerst bei Schelling und Hegel; aber es sind logische und nicht empirische Gesichtspunkte, die sie auf die Entwicklung des Sittlichen in der Geschichte anwenden. Daher fragen sie nicht nach den besonderen Factoren, welche die Veränderung der sittlichen Anschauungen bedingt haben, sondern sie begnügen sich damit, einem allgemeinen logischen Gesetz die einzelnen Erscheinungen in der Wirklichkeit anzupassen. Offenbar kann das besondere Wie und Warum der moralischen Vorstellungen auf diesem Wege nie begriffen werden. Der grosse Fortschritt, den Darwin in der Lehre von der Entwicklung der Organismen begründet hat, besteht in der Aufzeigung einer Anzahl empirischer Factoren, durch welche die Entstehung und die Umwandlung der Arten verständlich zu werden schienen. Ihm verdanken wir auch eine erste genauere Schilderung der Entstehung des Gewissens (in der »Abstammung des Menschen«). Als wirksam betrachtet er bei diesem Process zunächst die schon beim Thier als angeboren anzuerkennenden socialen Instincte; ferner die in der Thierreihe allmählich wachsende Fähigkeit, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen zu vergleichen, Erfahrungen zu sammeln und fruchtbar zu machen; weiterhin den allgemeinen Factor der Gewohnheit, der alle Thätigkeiten und Neigungen kräftigt. Dazu kommen noch die natürliche Zuchtwahl und der Einfluss, den die Anerkennung oder Verurtheilung von Seiten der Nebenmenschen auf unser Thun und

Treiben üben. Durch jene sollen z. B. Völker, die eine grössere Selbstbeherrschung ausgebildet oder bei denen die socialen Triebe eine grössere Bedeutung erlangt haben, im Kampfe um's Dasein über andere in dieser Hinsicht zurückgebliebene Völker obsiegen.

7. In einer philosophisch befriedigenderen Form hat sodann Spencer den Evolutionismus in der Ethik durchzuführen versucht. Alles Handeln besteht nach ihm in Thätigkeiten, die gewissen Zwecken angepasst sind, und eine Handlung erscheint um so vollkommener, je mehr die Anpassung eine vollkommene ist. Die natürlichen Zwecke der Willensthätigkeit sind dabei entweder die Erhaltung und Förderung des eigenen Lebens oder die der Art oder endlich die Herstellung eines Zustandes innerhalb der Gemeinschaft, der es den Einzelnen gestattet, in möglichst grosser Uebereinstimmung ihrer Absichten und Ziele mit einander zu leben und zu wirken. Die entsprechenden Stufen des Handelns nennt Spencer das selbsterhaltende, das arterhaltende und das universale Handeln. Hauptgegenstand der Ethik ist die dritte Stufe. Diese Wissenschaft hat aus den Gesetzen des Lebens und den allgemeinen Existenzbedingungen abzuleiten, warum gewisse Handlungsweisen verderblich und gewisse andere nützlich sind. Gut ist im allgemeinsten Sinne das, was zur Erreichung eines Zweckes dient. Der Endzweck aller Lebensthätigkeit besteht aber darin, Lust zu erwecken oder zu erhalten und Unlust zu vermeiden oder fortzuschaffen. Wenn in vielen ethischen Systemen und moralischen Urtheilen diese Beziehung zur Lust nicht deutlich hervortritt, so liegt es nur daran, dass man dem eigentlichen oder letzten Zwecke andere substituirt, die als Mittel für ihn Geltung und Bedeutung haben. Das höchst entwickelte Handeln ist nun zugleich das gute Handeln, und so deckt sich das ideale Endziel der naturgemässen Entwicklung des Handelns mit dem idealen Massstab des vom sittlichen Standpunkte aus beurtheilten Handelns.

8. Wieder in anderer Form äussert sich der Evolutionismus bei Wundt. Die Veränderung der sittlichen Urtheile und Zwecke erklärt sich nach ihm hauptsächlich aus dem Gesetz der Heterogenie der Zwecke, wonach eine jede Willenshandlung Effecte entstehen lässt, die »mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen«, und wonach so neue Motive entspringen.

» die abermals neue Effecte hervorbringen «. Dieser äusserst fruchtbare Gesichtspunkt macht es begreiflich, dass zwischen den nächsten und ursprünglichen Zwecken einer Willenshandlung und späteren Zielen derselben ein bedeutender Unterschied bestehen kann, der durch einen Entwicklungsprocess erzeugt worden ist. So kann z. B. aus egoistischen oder individualistischen Handlungen eine altruistische oder universalistische allmählich hervorgehen. In drei Stadien glaubt Wundt ferner die Entwicklung der sittlichen Anschauungen zerlegen zu können, in die gleichartigen Anfänge des sittlichen Lebens, in die durch den Einfluss religiöser Vorstellungen und socialer Bedingungen sich vollziehende Trennung der sittlichen Begriffe und in die unter veränderten religiösen Anschauungen und philosophischen Einflüssen erwachsende Vereinheitlichung der moralischen Vorstellungen, indem eine humane, die nationalen Schranken überschreitende Tendenz begründet wird. Das Gewissen äussert sich nach Wundt in der Herrschaft imperativer Motive, zu deren Ausbildung äusserer und innerer Zwang, dauernde Befriedigung und die Vorstellung eines sittlichen Lebensideals beigetragen haben. Der letztgenannte Faktor hilft erst die Stufe einer vollbewussten Sittlichkeit bilden, weil hier alle einzelnen Thätigkeiten durch einen ethischen Grundgedanken beherrscht und bestimmt werden.

9. Die Entscheidung über die hier einander entgegenstehenden Richtungen des Apriorismus und Empirismus wird durch die Ausführungen über den ähnlichen Gegensatz in der Erkenntnisstheorie (vgl. § 15, 8. 9) erleichtert und vorbereitet. Als eine historische Schilderung, eine bio- und psychogenetische Theorie der Entstehung sittlicher Beurtheilung und Willensrichtung verdient der Empirismus zweifellos hohe Anerkennung, zumal in der Form des Evolutionismus. Will der Apriorismus jede derartige Entwicklung bestreiten und auf diesem Boden mit dem Empirismus concurriren, so muss er abgelehnt werden. Denn indem er die Frage nach der Entstehung der sittlichen Beurtheilung durch die Annahme eines angeborenen Gewissens beantwortet, wird er den thatsächlichen Unterschieden dieser Beurtheilung in der Geschichte, im Völkerleben und in dem Verhalten der Einzelnen nicht gerecht und unterlässt er zugleich jeden Versuch einer Zurückführung der gegebenen sittlichen Anschauungen auf deren Bedingungen. Andererseits jedoch wird der Begriff eines sittlichen Werthes

durch den Empirismus bereits vorausgesetzt. Er kann zwar zeigen, wie sich das Sittliche entwickelt hat, nachdem wir bereits wissen, was sittlich ist, aber er kann dies Wissen selbst nicht erst verschaffen. Alle Geschichte ist führerlos, löst sich in eine ungeordnete Mannichfaltigkeit von Ereignissen auf, wenn sie ohne Orientirung über dasjenige betrieben wird, dessen Geschichte wir kennen lernen wollen. Fortschritt in der Succession, Vervollkommnung im Werden zu erkennen, sind wir nur im Stande, wenn wir bereits einen leitenden Gesichtspunkt, einen Massstab der Beurteilung mitbringen. Ein Apriorismus im Sinne einer Festsetzung darüber, was als sittlich zu gelten habe, ist daher für eine Durchführung der genetischen Aufgabe unentbehrlich. Dazu kommt noch etwas Anderes. Ideale, die unser Wollen bestimmen und unserem Gewissen als Massstäbe dienen, lassen sich niemals durch eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung begründen, die immer nur lehren kann, was geschehen ist oder gegolten hat, nicht was geschehen oder gelten soll. Das Gesetz der natürlichen Entwicklung fällt mit der Norm, die wir für unser sittliches Wollen anerkennen, nicht zusammen. Der Empirismus kann daher im Princip keine ausreichende ethische Theorie sein. Man wird vielmehr auch hier sagen dürfen, dass sich Empirismus und Apriorismus nicht ausschliessen, sondern ergänzen, indem jeder von ihnen besondere, von dem Anderen nicht zu erfüllende Aufgaben, die genetische und die normative stellen und lösen.

Litteratur:

F. Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss. 1889.

Williams: A review on the systems of Ethics founded on the Theory of Evolution. 1893.

Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens. 1894.

§ 29: Die formale und materiale Bestimmung des Sittlichen.

1. Die zweite Frage, die sich erhebt, nachdem das Problem des Ursprungs behandelt ist, bezieht sich auf das Wesen des Sittlichen, d. h. auf die allgemeinen, für jede Form desselben giltigen Merkmale sittlichen Wollens und Handelns. Nach dem Formalismus sind diese nur in der Weise angebbar, dass man von jeglicher inhaltlichen

Bestimmung absieht. Man dürfte sich hiernach z. B. nur darauf beschränken, zu sagen, zum Wesen des Sittlichen gehöre es, in gleicher Situation das Gleiche zu wollen. Ob dieses Gleiche eine Wohlthat oder ein Diebstahl oder sonst eine besondere Aufgabe ist, würde dann gänzlich ausser Betracht bleiben. Im Gegensatz dazu stehen die Versuche, eine allgemeingiltige materiale Bestimmung über das Wesen des Sittlichen zu treffen, wie z. B. die Auffassung, dass ein sittliches Wollen sich auf das Gesamtwohl richte oder Liebe zum Beweggrund habe. Wir werden uns hier damit begnügen, den principiellen Gegensatz zu schildern und zum Austrag zu bringen, und müssen es späteren Untersuchungen überlassen, auf die einzelnen Arten der materialen Bestimmung einzugehen. Demnach ist das bezeichnete Problem vornehmlich dahin zu präcisiren: ist eine von aller inhaltlichen Charakteristik der Motive, Zwecke, Objecte des sittlichen Verhaltens absehende formale Angabe von Merkmalen desselben ausreichend oder bedarf sie der Ergänzung durch eine materiale Bestimmung? Darstellung und Prüfung des formalistischen Standpunktes ist somit der Hauptgegenstand unserer jetzigen Ausführungen.

2. Der Begründer des Formalismus ist Kant. Er unterscheidet hypothetische und kategorische Imperative. Jene stellen eine Forderung an uns, sofern eine bestimmte Bedingung gilt, wie etwa die Vorschrift: man soll sparen, wenn man im Alter nicht darben will! Kategorische Imperative dagegen sind absolute, schlechthin und unbedingt geltende Normen. Ein Gebot, wie das bekannte: Du sollst nicht lügen! nimmt keine Rücksicht auf besondere Zwecke, sondern will ganz allgemein befolgt sein. Imperative bestehen aber überhaupt nur für die subjective Unvollkommenheit unseres menschlichen Willens, während ein heiliger Wille kein nöthigendes Gesetz kennt, das ihm befehlen müsste, was er nicht schon von sich aus thäte. Die kategorischen Imperative allein sind Gebote der Sittlichkeit, die anderen kann man Vorschriften der Geschicklichkeit und Klugheit, aber nicht moralische Gesetze nennen. Suchen wir nun das gemeinsame Merkmal derartiger unbedingt geltender Normen anzugeben, so finden wir nichts Anderes als die schlechthinige Allgemeinheit der Forderung selbst, die blosse Form eines Gebots. Angewandt auf das Beispiel der Lüge, würde somit das entsprechende Gebot besagen,

dass im Sinne eines allgemeinen Gesetzes gehandelt werden soll. Nun kann man zwar eine einzelne Lüge, nicht jedoch ein allgemeines Gesetz der Lüge wollen. Demnach lautet das als kategorischer Imperativ auftretende Gebot: Du sollst nicht lügen, weil Du nicht wollen kannst, dass Lüge eine allgemeingiltige Norm werde. Dem obersten, alle besonderen Formen umfassenden kategorischen Imperativ lässt sich auf diese Weise ein einfacher Ausdruck geben: Handle so, dass Du wollen kannst, ein allgemeines Gesetz zu erfüllen! Kant wählt dafür den Wortlaut: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde! oder: Handle so, dass die Maxime Deines Willens zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann! Da nun Gebote, die dieser Formel genügen, eine Pflicht für uns begründen und unabhängig von Neigungen oder Abneigungen, von den zu erreichenden Gütern oder Uebeln ihre Erfüllung verlangen, so ist das sittliche Wollen ein Wollen aus Pflicht. Darauf beruht der Rigorismus der Kantischen Ethik. Wohlthätigkeit aus blosser Neigung, Anderen zu helfen und Freude zu bereiten, hat, wie Kant sagt, keinen wahren sittlichen Werth. Wer aber trotz eigener Leiden, welche die Theilnahme an Anderer Schicksal auslöschen, oder trotz einer in seinem Temperament liegenden Kälte und Gleichgiltigkeit gegen die Leiden Anderer oder gar trotz einer natürlichen und unbezwinglichen Abneigung gegen die Objecte des Wohlthuns solche Handlungen übt, indem er nur der ihn dazu treibenden Pflicht folgt, ist ein Charakter von sittlichem Werth.

3. Von den bisher entwickelten Gesichtspunkten aus ergeben sich für Kant Pflichten des Handelnden gegen sich selbst und gegen Andere. Zu jenen gehören die Pflicht der Selbsterhaltung und die Pflicht der Entfaltung von Gaben; zu diesen werden die Pflicht der Ehrlichkeit und die Pflicht der Wohlthätigkeit gerechnet. Davon sind die erste und dritte »vollkommene, unnachlassliche«, die zweite und vierte »unvollkommene, verdienstliche« Pflichten. Alle Pflichten aber stammen aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht, als dem, das es zugleich gibt, d. h. aus der Autonomie. Jedes Vernunftwesen existirt als Zweck an sich selbst und hat als solches absoluten Werth. Darin kann somit der Grund des kategorischen Imperativs gefunden

werden, dessen Formel auch gefasst werden kann: Handle so, dass Du die Menschheit (d. h. das Mensch- oder Vernunftwesensein) in Dir und Anderen jederzeit als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst. Der Mensch ist aber nicht nur Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen, das die eigenen Gebote übertreten und seiner höheren Bestimmung untreu werden kann. Darum tritt ihm das Sittengesetz als befehlende Norm gegenüber, die Achtung erheischt. In diesem Gefühl der Achtung erblickt Kant die einzig zulässige emotionale Triebfeder des sittlichen Wollens. Sie ist ein gemischtes Gefühl, aus Lust an der eigenen höheren Bestimmung und aus Unlust an dem Zwange des Sittengebots zusammengesetzt. So hängen demnach die absolute Norm des kategorischen Imperativs, die sich der autonome Wille selbst gibt, der absolute Zweck eines Vernunftwesens und die Achtung vor einem allgemeingiltigen Gesetz auf das Engste mit einander zusammen. Derjenige Wille ist als schlechterdings gut zu beurtheilen, dessen Beweggrund, sofern er in einer unbedingten Forderung auszudrücken ist, sich selbst niemals widerstreiten kann.

4. Dieser Formalismus Kant's hat in der späteren Ethik zu meist Widerspruch erfahren. Eine neue Begründung desselben ist bei Th. Lipps hervorgetreten¹⁾. Wie alle logische Beurtheilung auf einem Kriterium der Wahrheit beruht, so stützt sich alle ethische Beurtheilung auf ein Kriterium der Sittlichkeit, das in der Einheit, Consequenz und Uebereinstimmung unseres Werthens und Wollens besteht. Hiernach muss unter gleichen subjectiven und objectiven Bedingungen das Gleiche gewollt werden. Da nun für die Persönlichkeit des Wollenden ein Gesetz der Einheit und Consequenz immer besteht, wenn sich die objectiven Bedingungen nicht ändern, so kann man daher auch einfach sagen, dass vollkommene Uebereinstimmung mit sich selbst neben Reichthum und Lebendigkeit den Werth der sittlichen Persönlichkeit ausmacht. Wir können uns auch nur als gegen uns selbst treu betrachten, wenn wir bei gleichen objectiven Bedingungen das Gleiche wollen oder — was dasselbe ist — gesetzmässig wollen. Somit ergibt sich als

1) Das Folgende z. Th. nach A. Gallinger: Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der neueren philosophischen Litteratur. Kantstudien, VI. Bd., S. 353 ff.

eine sittliche Norm die Vorschrift: Verhalte Dich jederzeit innerlich so, dass Du hinsichtlich dieses Deines inneren Verhaltens Dir selbst treu bleiben kannst! Insofern nun alle objectiven Bedingungen für jeden Menschen dieselben sind, ist das sittliche Verhalten, das sich durch sie einheitlich bestimmt findet, ein allgemeingiltiges Verhalten. Darum kann man den Beweggrund des sittlichen Wollens jederzeit zu einem für alle Menschen in gleicher Situation verbindlichen Gesetz erheben und zugleich die Regel aufstellen: Verhalte Dich in allgemeingiltiger, d. h. in einer für das sittliche Bewusstsein Aller giltigen Weise! Zu diesem allgemeingiltigen Verhalten gehört auch, dass der Gegenstand des Wollens ein Gegenstand relativer Lust, von überwiegendem Werthe ist. Lipps steht nicht auf dem rigoristischen Standpunkte Kant's, welcher alle Neigung für einen pathologischen Beweggrund des Wollens hält, der den sittlichen Character desselben entwerthe. Vollkommene sittliche Gesinnung schliesst vielmehr nach ihm Zwang und Strenge völlig aus; das Gute wird dann freudig gewollt, ist Gegenstand dauernder, den Charakter erfüllender Neigung. Das sittliche Wollen zielt darauf ab, dass das Gute oder die sittliche Persönlichkeit sich beglückt auslebe. Das höchste Glück und die letzte Basis alles Glückes ist der sittliche Werth. Für unsere jetzige Untersuchung aber können wir von der den Begriff des Sittlichen bereits voraussetzenden eudämonistischen Ergänzung absehen.

5. Die Begründung des Formalismus ist bei Kant und Lipps eine verschiedene. Jener legt den Schwerpunkt in die Allgemeingiltigkeit und Unbedingtheit und strebt von vorn herein, ein generelles, für Jedermann verbindliches Sittengesetz abzuleiten. Dieser geht aus von der widerspruchslosen Uebereinstimmung des Wollenden mit sich selbst, von der Treue, die der Einzelne gegen sich selbst übt, also von einem individualpsychologischen Gesetz, und gelangt erst durch eine erweiternde Folgerung zu der für Kant im Vordergrund stehenden Allgemeingiltigkeit. Diese Folgerung trägt auch nicht den Charakter einer selbstverständlichen Ergänzung. Denn da das Wollen nicht nur von objectiven, sondern auch von subjectiven Bedingungen abhängig ist, die nicht bei Jedermann dieselben zu sein brauchen, so ist es sehr wohl möglich, dass verschiedene Personen unter den gleichen objectiven Bedingungen Verschiedenes

wollen, ohne die Treue gegen sich selbst zu verletzen. Der Mennonit, der den Krieg grundsätzlich verabscheut und sich dem Ruf zum Kampfe für das Vaterland entzieht, ist dann ebenso sittlich berechtigt, wie derjenige, der kriegsbereit unter die Fahnen eilt, um dem Princip der Landesvertheidigung zu entsprechen. Damit ist zugleich gesagt, dass inhaltlich Verschiedenes nach der Norm der Treue gegen sich selbst und nach der Norm der Giltigkeit für Jedermann als sittlich angesehen werden kann, d. h. es kann etwas nach jener Regel sittlich sein, was nach dieser unsittlich ist. Die Kant'sche Formel ist die umfassendere, insofern eine Handlungsweise, die nach ihr sittlich ist, auch nach der anderen sittlich sein muss. Denn für Jedermann gelten heisst bei Kant: auch für mich jederzeit gelten. Wir werden uns daher im Folgenden nur mit diesem Formalismus auseinandersetzen, der ja thatsächlich auch bei Lipps vorliegt.

6. Gegen diesen Formalismus lassen sich mancherlei Einwände vorbringen.

a) Zunächst kann man sagen, dass die Entscheidung über Recht und Unrecht, gut und böse durch die Frage nach der möglichen Allgemeingiltigkeit der *Maxime* in einzelnen Fällen von einer sehr schwierigen Ueberlegung und Berechnung abhängig gemacht wird. Das sittliche Wollen und Handeln verliert dadurch den Charakter der Unmittelbarkeit. Auch ist uns durchaus nicht immer Zeit gelassen zu untersuchen, welcher Beweggrund sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung wohl eignen möchte. Andererseits darf das Wollen nicht ein bloss instinctives sein, wenn es noch sittlich soll genannt werden können. Jedenfalls würde eine materiale Bestimmung des zu erreichenden Zwecks wesentlich leichter ermitteln lassen, ob eine Handlung oder Entscheidung berechtigt ist oder nicht.

b) Noch wichtiger ist ein anderer, gleich dem vorigen von Lotze¹⁾ erhobener Einwand. So lange es ganz gleichgiltig ist, was dabei herauskommt, kann jeder Grundsatz, mag er sittlich oder unsittlich, vernünftig oder unvernünftig sein, allgemein durchgeführt werden. Princip einer allgemeinen Gesetzgebung können an sich, d. h. von jedem Erfolge abgesehen, Mitleidlosigkeit und Härte ebenso werden,

1) »Grundzüge der praktischen Philosophie«, 2. Aufl. 1884.

wie Barmherzigkeit und Milde, Unehrlichkeit und Lüge ebenso, wie Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Freilich führen die zuerst genannten Verhaltensweisen zu lauter Unordnung, Unglück, Zwietracht, während die zuzweit genannten erfreuliche Wirkungen haben. Aber dieser Unterschied kann doch nur dann in Betracht kommen, wenn ausser der formalen Allgemeinheit Güter und Werthe anerkannt werden, deren Realisirung gefordert wird. Wenn also Kant der Meinung war, dass die allgemeine Geltung einer *Maxime* zugleich auf einen vernünftigen Zustand, auf ein Wohlsein der Menschheit abziele, so ist die Rücksicht auf einen Zweck des sittlichen Verhaltens thatsächlich von ihm nicht ausgeschieden worden.

7. c) Damit hängt es nun auch zusammen, dass die Allgemeingiltigkeit einer *Maxime* eine viel zu abstracte Bestimmung ist, als dass die concreten Anforderungen und Aufgaben des Lebens mit ihrer Hilfe entschieden und erfüllt werden können. Eine Pflicht der Selbsterhaltung z. B. ist gewiss nicht selbstverständlich, wenn man bedenkt, dass der Pessimismus das Nichtsein der Welt für werthvoller hält, als das Sein (vgl. § 24). Was unsere Pflicht ist, lässt sich aus der blossen Forderung einer Treue gegen uns selbst oder einer Giltigkeit für Jedermann überhaupt nicht ableiten, d. h. es gibt nichts, was nicht von diesem Gesichtspunkte aus den Charakter der Pflicht erhalten könnte, und nichts, was ihn auf Grund einer möglichen Allgemeingiltigkeit erhalten müsste. Ausserdem liegen Handlungen vor, die gar nicht allgemeingiltig denkbar sind, weil sie individuelle, sociale oder sonstige Unterschiede voraussetzen. Den feineren Abstufungen, der Besonderheit persönlichen Werthes kann ein derartiges Kriterium überhaupt nicht gerecht werden. Einer Verleumdung z. B. wird der Eine dadurch begegnen, dass er sich wehrt, ein Anderer dadurch, dass er sie ignorirt, ein Dritter wird sich vielleicht tief getroffen fühlen und in eine verzweifelte Stimmung gerathen. Welches Verhalten ist sittlich geboten? Auf diese Frage kann die formale Bestimmung, weil sie von den subjectiven Bedingungen absieht, gar keine Antwort geben. Bedenken wir endlich, dass sich gleiche Fälle zwar construiren lassen, aber thatsächlich nicht vorkommen, weil niemals die subjectiven und objectiven Bedingungen genau dieselben sind, weder bei Einem, noch bei verschiedenen Individuen, so verliert der kategorische Imperativ vollends jede

Beziehung zur Wirklichkeit. Er müsste dann streng genommen nur lauten: Handle so, dass Du wollen kannst in ähnlichen Fällen Aehnliches zu thun! oder: Handle so, dass Du wollen kannst, Jedermann solle in ähnlicher Lage sich ähnlich verhalten! Dadurch wird aber offenbar in die Formel eine Unsicherheit eingeführt, die ihre praktische Verwerthbarkeit völlig in Frage stellt.

d) Auch bei einem Conflict der Pflichten lässt der kategorische Imperativ im Stich. So ist z. B. nach Kant die Selbsterhaltung eine Pflicht, aber ebenso gut besteht auch eine Pflicht, Anderen zu helfen. Ist letztere nur unter Gefährdung des eigenen Lebens erfüllbar, wie z. B. bei der Rettung ertrinkender oder in einem brennenden Hause befindlicher Personen, so bleibt ungewiss, welcher Pflicht man folgen soll. Nicht minder können Ehrlichkeit und Selbsterhaltung in Concurrrenz mit einander gerathen, wie bei dem Mörder, der ein Geständniss seiner Schuld abzulegen aufgefordert wird. Das Kriterium möglicher Allgemeingültigkeit lässt es hier, wie in zahlreichen anderen Fällen, unentschieden, welche von den beiden an der gleichen Aufgabe beteiligten Pflichten erfüllt bzw. vorgezogen werden soll.

8. Ueberblicken wir alle hier entwickelten Einwände gegen den Formalismus, so ergibt sich alsbald, dass sie — von dem ersten abgesehen, der auch bei gewissen materialen Bestimmungen eine Rolle spielen kann (vgl. § 32, 11) — eine gegen das formalistische Grundprincip gerichtete Bedeutung haben. Dieses besteht aber darin, die Ethik zu einer Formalwissenschaft zu machen, als eine Logik des Wollens, die sich *a priori* deduciren lässt, als ein Seitenstück zu der Logik des Denkens zu behandeln. Das allgemeingiltige und gesetzmässige Wollen ist die Parallele zu dem allgemeingiltigen und gesetzmässigen Denken. Das Kriterium der Uebereinstimmung mit sich selbst, der Einheit und Consequenz ist das Pendant zu dem Kriterium der Wahrheit, der Widerspruchslosigkeit aller Begriffe und Denkakte. Aber so wichtig und werthvoll es sein mag, die Ethik in diesem Sinne auszubauen — was freilich mit der Aufstellung von ein paar allgemeinen Formeln noch nicht geleistet wird — es darf doch nicht übersehen werden, dass die Wirklichkeit mit dem Kriterium der Einheit und Consequenz ebenso wenig auf dem Gebiet des Wollens und Handelns, wie auf dem des wissenschaft-

lichen Erkennens zureichend und eindeutig erfasst und bestimmt werden kann. Ausser der Wahrheit, die das Verhältniss unserer Gedanken zu einander regelt, ist für die Realwissenschaften immer noch die Richtigkeit, d. h. ein Verhältniss der Gedanken zu dem in ihnen dargestellten Gegenstande als leitendes Kriterium massgebend. Aus blosser Logik des Denkens lassen sich die realen Gesetze des Seins und Geschehens nicht ableiten, und so sind auch aus blosser Logik des Wollens die realen Aufgaben des Lebens nicht zu deduciren. Nun könnte man dagegen geltend machen, dass eine derartige Casuistik, die alle Einzelfälle des Wollens und Handelns umfassen würde, gar nicht beabsichtigt sei. Einen Willensakt sittlich beurtheilen heisse nur: ihn unter dem Gesichtspunkt seiner möglichen Allgemeingiltigkeit betrachten. Was er sonst noch sei, ob er diesen oder jenen Zweck erstrebe, auf diesen oder jenen Gegenstand sich richte, müsse für die Frage nach seiner sittlichen Qualität gleichgiltig sein. Das wäre jedoch ungefähr so, als wenn Jemand erklärte, den Werth eines Gedankens habe man wissenschaftlich nur nach seiner inneren Widerspruchslosigkeit zu beurtheilen; in welcher Beziehung er dagegen zu Objecten stehe, die in ihm ausgedrückt werden, sei ganz belanglos. In der That hat man in dem ontologischen Gottesbeweise (vgl. § 26, 3—5), in der dialektischen Methode (vgl. § 3, 6) und in vielen einzelnen Fällen sich von der Vorstellung irreleiten lassen, als wäre mit der Wahrheit des Denkens auch seine Richtigkeit entschieden. Aber die Geschichte der Wissenschaft spricht laut und deutlich gegen voreilige Folgerungen dieser Art, es kann etwas wahr und doch unrichtig, d. h. den Thatsachen nicht entsprechend sein. Und so kann auch ein Wollen sich selbst getreu, als allgemeingiltig denkbar und doch zweck- oder werthwidrig sein.

9. Wir sind daher, sofern wir das Wesen des Sittlichen nicht bloss für ein gedachtes, sondern auch für das wirkliche Wollen und Handeln des Menschen bestimmen wollen, genöthigt, ausser einem formalen Kriterium der Allgemeingiltigkeit noch ein materiales Kriterium der Zweck- oder Werthgemässheit anzunehmen. Das sittliche Wollen lässt sich demnach in allgemeinsten Form als ein folgerichtiges, mit sich selbst nicht in Widerspruch gerathendes, und als ein werthgemässes, der Realisirung von Werthen adäquates, dafür geeignetes Wollen charak-

terisiren. Man wird gegen dieses zweite Kriterium vielleicht einwenden, dass es ein werth- oder zweckwidriges Wollen überhaupt nicht gebe, dass vielmehr jedes Wollen zweckmässig sei. Darauf ist zu erwidern, dass nicht die allgemeine vitale Zweckmässigkeit, die jeder Lebensfunction nach früheren Ausführungen (vgl. § 23, 5 ff.) zukommt, hier gemeint ist, sondern das Verhältniss zu gebilligten, anerkannten, für verbindlich gehaltenen Werthen. Ist das Wollen nicht auf sie gerichtet oder wenigstens nicht ausschliesslich bzw. vorwiegend durch sie bestimmt, so darf es in diesem ethischen Sinne ein zweckwidriges oder ein Wollen von geringerer Werthgemässheit genannt werden. Ausserdem könnte man gegen dieses Kriterium auch noch geltend machen, dass es ebenfalls über eine formale und abstracte Bestimmung nicht hinauskomme. Denn so lange nicht die Werthe, denen das Wollen zu entsprechen habe, genauer bezeichnet werden, sei das Kriterium der Werthgemässheit inhaltlich ebenso leer und nichtssagend, wie das der Folgerichtigkeit. Auf diesen Einwand kann erst nach Erledigung der besonderen Fragen nach den Motiven, Objecten und Zwecken des sittlichen Wollens abschliessend geantwortet werden. Vielleicht ergibt sich in der That, dass eine speciellere Fassung für die Wesensbestimmung des Sittlichen unmöglich ist. Aber die materiale Natur unseres zweiten Kriteriums würde davon unberührt bleiben. Denn es behauptet ja, wenn auch ganz allgemein, dass der Wille als sittliche Function durch das Gewollte, also durch seinen Inhalt, durch Werthe oder Zwecke, die realisirt werden sollen, bestimmt ist, und unterscheidet sich durch diese Beziehung auf die Materie des Wollens von dem auf die blosse Form des Gesetzes gerichteten formalen Kriterium.

10. Suchen wir zusammenzufassen, was sich als Wesen des Sittlichen aus den bisherigen Erwägungen angeben lässt! Schon früher (vgl. § 9, 10) haben wir als den Gegenstand aller sittlichen Beurtheilung den Willen bezeichnet. Nicht die Handlung, der thatsächliche Erfolg, sondern Absicht und Gesinnung werden als moralisch oder unmoralisch gewerthet. Daraus geht hervor, dass nur das vom Willen Abhängige, in ihm und durch ihn Gesetzte und in seinem Bereich Liegende zum Sittlichen gehört. Aeussere Güter, wie Gesundheit, Wohlstand, sociales Ansehen u. dgl., deren Existenz nicht einfach von einem Willen herbeigeführt oder erhalten werden kann, zählen

darum auch nicht schlechthin zu den sittlichen Werthen. Zu diesen kann nur dasjenige gerechnet werden, dessen Erreichung durch ein Wollen jederzeit als möglich anzusehen ist. Ferner ist dieses durch die ganze Persönlichkeit des Wollenden bestimmt. Nicht eine zufällige Reaction, ein blinder Reflex, eine automatische Bewegung, sondern eine durch den Charakter, die Individualität des psychophysischen Subjects bedingte Thätigkeit liegt in der Willenshandlung vor. Ich bereue nicht, was ich im Schlafe gethan, sondern nur was ich als ganzer Mensch mit vollem Bewusstsein begangen habe (vgl. § 25, 6 ff.). Damit hängt es zusammen, wenn das als sittlich zu beurtheilende Wollen ein wohlmotivirtes, nicht von plötzlichen Einfällen, von momentanen Impulsen und äusseren Eindrücken beherrschtes sein muss. Die oben (§ 29, 6) verlangte Unmittelbarkeit des sittlichen Handelns geht dadurch nicht verloren. Denn sie ist eine erworbene, aus habitueller Richtung hervorgegangene Eigenschaft. Sie hat sich durch Erfahrung und Wiederholung entwickelt und befestigt, ist also eine wohlmotivirte, von der ganzen sittlichen Persönlichkeit, ihrer tugendhaften Gesinnung getragene, auch wenn die einzelnen Beweggründe selbst nicht ausdrücklich bewusst werden, in besonderer Reflexion sich geltend machen. Ferner gehört zu den Merkmalen des sittlichen Wollens, dass es ein folgerichtiges, mit sich selbst übereinstimmendes und insofern zugleich gesetzmässiges Wollen ist. Treue gegen sich selbst hat als ein Gesichtspunkt für die ethische Beurtheilung zweifellose Geltung. Sie besagt im Grunde nichts Anderes als die Einheit der wollenden Persönlichkeit, wird also ein secundäres Kriterium, sobald man sich vergegenwärtigt, dass das Wollen Bethätigung der ganzen, ungetheilten Person ist. Diese Person aber ist nun endlich ein System nach der Regel der Zwecke, d. h. alles sittliche Wollen ist ein Werthe setzendes und realisirendes Wollen. Bei der Relativität der Werthbestimmung entsteht hier eine Ordnung und Scala von Gütern und Zwecken. Niedere werden höheren, nähere ferneren als Mittel untergeordnet. Dadurch erwächst die Frage nach dem höchsten Gut (*summum bonum*), nach dem letzten Zweck, nach dem obersten Werth des sittlichen Wollens. Dieses selbst erscheint als ein werthgemässes oder werthwidriges, je nachdem es solchen Werthen angepasst, auf sie eingestellt ist oder nicht.

Das ist Alles, was sich vom Standpunkte einer formalen und materialen Bestimmung zunächst über das Wesen des Sittlichen sagen lässt. Ob sich weitere Merkmale allgemeingiltiger Art hinzufügen lassen, muss die folgende Untersuchung lehren.

§ 30. Reflexionsmoral und Gefühlsmoral.

1. Die Frage nach der Beschaffenheit der Motive einer sittlichen Handlung kann eine doppelte, eine psychologische und eine ethische Bedeutung haben. Richtet sie sich auf die Ermittlung der psychischen Vorgänge, die überhaupt als Motive, d. h. als Triebfedern oder Beweggründe für irgend ein Wollen gelten können, so haben wir es mit einem rein psychologischen Problem zu thun, dessen Entscheidung jedoch, da es sich um jedes Wollen, also auch ein sittliches oder unsittliches, handelt, für die Ethik von Wichtigkeit sein muss. Wird dagegen nach den Motiven gefragt, die ethisch berechtigt oder unberechtigt sind, so liegt ein moralphilosophisches Problem vor. Als Beweggründe des sittlichen Wollens bezeichnet die Gefühlsmoral bestimmte emotionale Vorgänge, wie z. B. das Mitleid oder die Liebe, während die Reflexionsmoral bestimmte intellectuelle Prozesse, wie die Vorstellung des kategorischen Imperativs oder die Ueberlegung des Nutzens, den eine beabsichtigte Handlung haben kann, als ethische Triebfedern anerkennt. Man nennt darum auch jene Richtung die emotionale Ethik und stellt ihr den ethischen Intellectualismus gegenüber. Die Gefühlsmoral ist zumeist von der psychologischen Theorie beherrscht, dass überhaupt nur Gefühle (dies Wort im weiteren Sinne genommen, nicht bloss auf einfache Zustände der Lust und Unlust eingeschränkt) den Willen bewegen, eine Wahl, einen Entschluss herbeiführen können. Der ethische Intellectualismus dagegen bestreitet nicht, dass auch Gefühle diesen Einfluss auf den Willen haben können, fordert aber von dem sittlichen Willen, dass er sich nur durch Reflexionen, durch vernünftige Einsicht und Ueberlegung bestimmen solle.

2. Im ganzen Alterthum herrscht der Standpunkt eines ethischen Intellectualismus. Nur die Reflexion kann nach Sokrates darüber entscheiden, was eine lebhaft und dauernde Befriedigung oder Glückseligkeit zu gewähren vermag, was also im Einzelnen sittlicher

Zweck sein kann. Denselben Standpunkt finden wir bei Platon und Aristoteles. Nur aus dem höchsten Seelenvermögen, aus der Vernunft kann eine sittliche Bestimmung hervorgehen. Darum ist die oberste aller Tugenden die Weisheit oder die Besonnenheit oder die Einsicht, kurz, eine gewisse Beschaffenheit des Intellects. Der gleichen Auffassung begegnen wir bei den Stoikern und bei den Epikureern. Die Leidenschaften erscheinen jenen als Ursachen aller Uebel, und die negative Vorbedingung für das Sittliche oder Gute ist deshalb eine leidenschaftslose Verfassung, die Apathie. Selbst in der scholastischen Ethik wirkt dieser Gesichtspunkt trotz der entgegengesetzten Auffassung des Christentums noch nach. Die vernünftige Einsicht bestimmt nach Thomas v. Aquino den Willen, den besten unter den möglichen Zwecken zu wählen. Auch in der neueren Philosophie hat die Reflexionsmoral zahlreiche Vertreter gefunden. So besteht nach Hobbes das natürliche Sittengesetz in der richtigen Ueberlegung der nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung und beruht demnach das Unsittliche auf einem intellectuellen Irrthum, auf falschem Schliessen. Ebenso ist für Cudworth die richtige Einsicht die Quelle alles Sittlichen, und auch bei Clarke († 1729) äussert sich dieser Standpunkt, indem er fordert, dass die sittlichen Willenshandlungen constant und regelmässig durch die Vernunft bestimmt werden.

3. Als Reflexionsmoralisten treten uns ferner die materialistischen Ethiker entgegen, die diese Auffassung der Motive des Sittlichen deshalb bevorzugen, weil der Empirismus sie nahe legt. Denn offenbar kann wohl unser Wissen, unser Urtheilen und Reflectiren von der Erfahrung abhängig gemacht werden, dagegen nicht die Beschaffenheit der Gefühle, die durch die Anlage und Organisation unseres Wesens bedingt ist. In der metaphysischen Ethik des 17. und 18. Jahrh. herrscht gleichfalls die Reflexionsmoral vor. Descartes zeigt freilich noch nicht eine einseitige Tendenz zu diesem Standpunkt. Aber in seiner Auffassung der Sittlichkeit als der Absicht, das, was man als richtig erkannt habe, zu thun, und in seiner Meinung, dass durch die Affecte das klare Erkennen und damit zugleich das gute Wollen getrübt und verschlechtert werde, ist ein Intellectualismus unschwer zu finden. Nach Leibniz ist bereits das sittliche und das vernunftgemässe Handeln identisch, das auf klaren Vorstellungen beruht, während

das unsittliche auf verworrene zurückgeführt wird. Da nun die Gefühle der Lust und Unlust gleichfalls zu den verworrenen Vorstellungen gerechnet werden, so können sie nur als Hindernisse, nicht aber als positive Bestimmungsgründe des Guten angesehen werden. Durch Wolff verbreitete sich diese ethische Auffassung über die deutsche Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Auch Kant muss zu den Reflexionsmoralisten gerechnet werden. Denn das einzige Motiv des Sittlichen ist ja nach ihm ein Gesetz der praktischen Vernunft, eine Regel *a priori*; Gefühle sind pathologische Bestimmungsgründe unseres Wollens (vgl. § 29,2). J. G. Fichte ist in seiner ersten Periode darin der treueste Nachfolger Kant's. Nur wer um der Pflicht willen handelt, hat die höchste Stufe des sittlichen Charakters erreicht. Auch Hegel ist Reflexionsmoralist, da das Denken nach ihm darüber zu bestimmen hat, welcher Zweck von dem wählenden Willen gesetzt werden soll.

4. Die erste deutliche Ausprägung einer Gefühlsmoral finden wir im Christenthum, insofern hier die Liebe als das Grundmotiv sittlichen Handelns bezeichnet wird. Die philosophische Ethik hat sich erst verhältnissmässig spät dieses Gesichtspunktes bemächtigt. Bei Spinoza ist er mit vollem Bewusstsein zur Anwendung gelangt. Affecte und Triebe bestimmen nach ihm ausschliesslich das menschliche Wollen. Sofern sie auf einzelne Ziele gerichtet sind, auf den besonderen Nutzen oder Schaden für das handelnde Subject, begründen sie die menschliche Knechtschaft, unterwerfen sie den Willen denjenigen Motiven, die eine vergängliche Bedeutung haben, hindern und beeinträchtigen sie die Erfüllung bleibender Aufgaben, die Erreichung ewiger Ziele. Aber durch blosses Erkenntniss können Affecte niemals überwunden werden, nur ein stärkerer und entgegengesetzt gerichteter Affect ist dazu im Stande, den Menschen frei zu machen. Dieser Affect ist der *Amor intellectualis Dei*, die Liebe zur adäquaten, vollkommenen, philosophischen Erkenntniss, die Alles *sub specie aeternitatis* auffasst und begreift. So ist zwar auch für Spinoza der Weise, der Wissende und Erkennende der wahrhaft Gute, aber ein emotionaler Zustand treibt ihn zum Guten. Sodann hat Shaftesbury eine Gefühlsmoral vertreten. Affecte sind die Antriebe zu unseren Handlungen, und die Harmonie selbstischer und socialer Affecte begründet ein sittliches Verhalten (vgl. § 9, 9). Nach

Hutcheson ist die reine uninteressirte Liebe, die selbstlose Neigung, der einzige Quell des sittlichen Handelns; die Vernunft dagegen hat nur eine sekundäre Bedeutung, insofern sie bei der Bestimmung der Objecte dieses Handelns als Hilfsmittel fungirt. Aehnlich ist für Smith die Sympathie das alleinige Motiv des Sittlichen. In der nachkantischen Philosophie ist zunächst Schopenhauer entschiedener Bekenner einer emotionalen Ethik. Das Mitleid ist für ihn die einzige sittliche Triebfeder schlechthin (vgl. 9, 8). Ebenso ist L. Feuerbach Gefühlsmoralist, indem er den Glückseligkeitstrieb als die Grundkraft unseres Handelns, auch des sittlichen, auffasst. Endlich ist Comte der Meinung, dass die Liebe das treibende Motiv aller socialen Leistungen sei.

5. Neben diesen einseitigen Richtungen hat es auch verschiedene Ethiker gegeben, die einen vermittelnden Standpunkt eingenommen haben, d. h. intellectuelle und emotionale Factoren neben einander als mögliche Motive anerkennen. In der englischen Ethik hat Cumberland († 1719) die Gefühle des Wohlwollens und des Vertrauens neben der vernünftigen Einsicht als Bestimmungsgründe des Wollens gewürdigt und Locke die Selbstliebe als einflussreiches Motiv neben der verständigen Reflexion aufgeführt. Ebenso hat Hume beide Factoren auf das Handeln Einfluss gewinnen lassen, Sympathie und Selbstliebe einerseits, Verstand und Ueberlegung andererseits. Auch Herbart kann man in diesem Zusammenhange erwähnen, denn seine praktischen Ideen, die den Massstab aller sittlichen Beurtheilung enthalten, weisen z. Th. auf ein emotionales, z. Th. auf ein intellectuelles Motiv hin. In der Idee des Wohlwollens kann man jenes, in der der Vollkommenheit vielleicht dieses finden. Ebenso sind die modernen Hauptvertreter des Utilitarismus (vgl. § 32,9), Bentham und J. St. Mill, für eine solche vermittelnde Ansicht über die Natur der Motive sittlichen Wollens eingetreten. Von Gefühlen der Lust und Unlust wird all unser Begehren und Wünschen, Thun und Lassen geleitet und getrieben. Aber um höheren Werthen niedere unterordnen, um ein umfassendes Glück dem Wohlergehen Einzelner vorziehen zu können, bedarf es einer Reflexion, intellectueller Operationen, die derartige Beziehungen allein ermitteln und feststellen können. Auch in der Gegenwart ist diese Ansicht als die vorherrschende zu betrachten.

6. Eine Entscheidung zwischen den geschilderten Richtungen kann nur dann getroffen werden, wenn wir zunächst untersuchen, wie die Psychologie die Beweggründe des Wollens bestimmt. Lehrt sie, dass nur Gefühle als Triebfedern anzusehen sind, so ist der Reflexionsmoral ebenso wie einer vermittelnden Richtung von vorn herein der Boden entzogen. Dabei ergibt sich nun, dass die Psychologie der Gefühlsmoral keinen Vorschub leistet. Denn neben Handlungen, die wir auf intellectuelle Motive ausschliesslich zurückzuführen haben, finden wir auch solche, bei denen gefühlbetonte Vorstellungen oder Urtheile den Antrieb bilden, und Wahlakte, für deren Richtung die Annehmlichkeit oder Unerfreulichkeit massgebend ist. In der Behauptung, dass stets Gefühle bei unseren Entschliessungen mitwirken oder gar allein den Ausschlag geben, kann man wohl nur eine logische Gewaltthätigkeit erblicken. Nicht von den Thatsachen ist sie als deren objective Beschreibung abstrahirt, sondern sie entspringt einer Construction des wirklichen Geschehens.

Eine unbefangene psychologische Betrachtung zeigt, 1. dass die Willenshandlungen mehrfach unabhängig von Gefühlen erfolgen. Zunächst in den zahlreichen Fällen, wo eine Lust oder Unlust nicht unmittelbar erlebt, sondern nur vorgestellt wird. Man weiss dann, dass bei der Verwirklichung gewisser Ereignisse ein angenehmes Gefühl eintreten oder ein unangenehmes ausbleiben wird. Man kennt also theoretisch den Zusammenhang zwischen den Gefühlen und ihren Bedingungen. Wer wollte leugnen, dass auf Grund eines derartigen Wissens eine Wahl stattfinden, ein Entschluss gefasst werden kann? Gewiss ist es möglich, dass sich mit einem dadurch gesetzten Affecte der Erwartung oder der Furcht zugleich Vorgefühle einstellen, die diese Vorstellungen begleiten. Aber weder ist dies nothwendig, noch, soweit unsere Erfahrung reicht, regelmässig der Fall. Ferner gehören hierher die gewohnheitsmässigen Handlungen, deren sicherer und geregelter Ablauf sich zwar dem Begriff einer Wahlhandlung, nicht aber dem einer Willenshandlung überhaupt entzieht (vgl. § 29, 10). Auch sie bedürfen eines Beweggrundes, den bestimmte Erfolgsvorstellungen und subjective Dispositionen bilden. Endlich erscheinen uns die Pflichtenhandlungen als solche deren Motive nicht in Gefühlen gesucht werden dürfen.

Ueberall, wo Grundsätze, theoretische Ueberlegungen u. dgl. die Entscheidung bedingen, hat die Gleichsetzung des Wollens mit einem Wollen aus Lust und Liebe gar keinen Sinn.

7. Kaum minder häufig ereignet es sich, 2. dass gefühlsbetonte Vorstellungen oder Erwägungen bei einer Wahl den Ausschlag geben. Wenn wir aus Wohlwollen oder Mitleid, aus Furcht oder Hoffnung, aus Begeisterung oder Verzweiflung Handlungen begehen, so ist neben mehr oder weniger intensiven Gefühlen zugleich ein intellectuelles Moment wirksam. Nicht schlechthin üben hier die Gefühle einen Einfluss auf unser Handeln, sondern nur in Verbindung mit bestimmten Vorstellungen oder Ueberlegungen. Denn das Gefühl an sich ist zu unbestimmt, als dass es eine concrete Richtung unserem Wollen und Wählen zu geben vermöchte. Und wer hier von den theoretischen Factoren ganz absehen wollte, der würde eine unberechtigte Vernachlässigung von Thatsachen sich zu Schulden kommen lassen. Nicht selten erfahren wir aber auch Zustände, in denen eine Vorstellung dadurch zum Motiv erhoben wird, dass sich ein besonders lebhaftes Lustgefühl an sie knüpft, das andere, schwächer betonte oder gar indifferente Zweckgedanken nicht zur Herrschaft gelangen lässt. Das Resultat dieser psychologischen Erörterung ist also die Ablehnung einer exclusiven psychologischen Ansicht über die Natur der Motive. Uebrigens haben die historischen Formen der Gefühlsmoral in der Regel keinen schroffen Standpunkt in dieser Hinsicht eingenommen. Denn wer in der Liebe oder in der Sympathie oder im Wohlwollen das sittliche Motiv erblickt, hat ja Fälle im Auge, die wir bei unserer psychologischen Betrachtung an zweiter Stelle aufgeführt haben, wo also gefühlsbetonte Vorstellungen die Handlung bestimmen.

8. Wie steht es nun aber mit der ethischen Frage? Welcher von den möglichen Fällen einer Motivirung von Handlungen verdient eine sittliche Billigung? Nach dem Intellectualismus offenbar nur der erste und nach der Gefühlsmoral nur der zweite. Nach jenem wäre jede Beimischung von Gefühlen, sofern sie auf unsere Wahl eine Einwirkung gewinnen, eine Beeinträchtigung der sittlichen Qualität unseres Wollens. Nach der emotionalen Ethik dagegen muss die kalte Reflexion des Verstandes, die strenge Formel der Pflicht durch die Wärme und Milde des Gefühls ermässigt oder

gar ersetzt werden. Wer liesse sich z. B., um den klassischen Zeugen des ethischen Rigorismus, Kant *ad absurdum* zu führen, mit Abscheu eine Wohlthat erweisen? Ein sittliches Gebot, das nicht gern, mit vollem Bewusstsein seines Werthes erfüllt wird, könnte nur ein Pharisäertum begründen und Handlungen hervorbringen, die ihren Lohn dahin haben. Erinnern wir uns an die Ergebnisse des § 29! Wir haben dort das sittliche Wollen als ein solches gekennzeichnet, das auf erreichbare Werthe gerichtet, wohlbegründet und aus der ganzen Persönlichkeit des Wollenden hervorgegangen ist. Hiernach sind offenbar Reflexionen, intellectuelle Factoren ebenso wie Gefühle, emotionale Factoren an dem sittlichen Wollen betheiligt zu denken. Alle Werthbestimmung beruht im letzten Grunde auf subjectiven Zuständen (vgl. § 24, 1), auf einem nach Massgabe von Gemüthsreactionen erfolgenden Vorziehen oder Verwerfen. Andererseits kann eine wirkliche Werthscala, eine Bestimmung von höchsten und letzten Gütern gar nicht ohne Hilfe des Intellects gewonnen werden. Das Thier, das sich von seinen Trieben und Bedürfnissen fast ausschliesslich beeinflussen lässt und kein Lebensideal kennt, würde der Gefühlsmoral in ihrer exclusiven Form näher kommen, als der eine objective Werthabstufung vornehmende, in wohlbegründeter Lebenseinrichtung sich bewegende Mensch. So wenig gleichgiltige Naturgesetzlichkeit dem Gesichtspunkt eines sittlichen Verhaltens entspricht, so wenig kann ein impulsives, auf zufällige Ausbrüche des Gefühls erfolgendes Wollen und Handeln unserem sittlichen Urtheil genügen. Damit ist nicht gesagt, dass in jedem einzelnen Akte unseres Wollens beide Factoren gleichmässig hervortreten müssten. Das Gefühl stumpft sich durch Wiederholung ab; Reflexionen verlieren allmählich den Charakter ausgeführter intellectueller Operationen und lassen sich in blossen Andeutungen ihres Inhalts erleben. Diese das Bewusstsein entlastenden Prozesse entwerthen das sittliche Handeln nicht, sofern nach wie vor ein wirkliches Wollen und nicht etwa blosser Reflexe, an denen die Persönlichkeit keinen Antheil hat, in den betreffenden Handlungen vorliegen. Bestimmte intellectuelle oder emotionale Beweggründe aber lassen sich hier nicht als die einzig geforderten, sittlich berechtigten angeben, weil wir noch nichts über die Werthe wissen, die realisirt werden sollen. Darum werden wir später (vgl. § 32, 13) auf diese Frage zurückkommen,

§ 31. Individualismus und Universalismus.

1. Durch die im Titel genannten Richtungen wird die Frage zu beantworten gesucht, auf wen sich ein Handeln zu richten habe, wenn es ein sittliches Handeln sein soll. Da dieses im letzten Grunde immer nur in Personen sein Ziel erreicht, so kann diese Frage genauer dahin formulirt werden: geht das sittliche Handeln auf einzelne Personen oder eine Gemeinschaft von solchen? Nach dem Individualismus sind es immer nur einzelne Individuen, bestimmte Personen, die als Objecte ethischen Wollens zu gelten haben, nach dem Universalismus dagegen ist nur eine Gemeinschaft, die Familie oder ein Stand oder eine Berufsklasse oder die Nation u. s. f., als ein solches Object anzuerkennen. Der Individualismus zerfällt in den Egoismus¹⁾ und den Altruismus, je nachdem das handelnde Subject sich selbst als Zielpunkt seines Wollens betrachtet oder in anderen Personen die Objecte der sittlichen Bethätigung sucht. Beim Universalismus können wir so viele Arten unterscheiden als Gemeinschaftsformen existiren. So kann man von einem socialen, einem politischen, einem nationalen und einem humanen Universalismus reden. In der Regel jedoch pflegt die Gesammtheit schlechthin oder die Menschheit als höchstes oder letztes Ziel des sittlichen Handelns bestimmt zu werden, und die anderen Gemeinschaftsformen werden dann nur als vorbereitende Stadien oder als nächste Ziele oder als nothwendige Mittel zur Erfüllung der höchsten Aufgabe gewürdigt. Zwischen diesen Gegensätzen gibt es noch verschiedene Uebergangsformen. So lassen sich die Standpunkte des Egoismus und des Altruismus vereinigen, so kann man ferner, wie wir schon an-

¹⁾ Das Wort Egoismus ist hier in einem weiteren Sinne gebraucht, d. h. ohne die damit in der Regel verbundene Bedeutung einer gleichzeitigen Vernachlässigung des Nebenmenschen. K. Thieme (Die sittliche Triebkraft des Glaubens 1895) hat zur Bezeichnung der nicht zu tadelnden, berechtigten oder gebotenen Richtung des Handelns auf das eigene Ich den Ausdruck Ipsismus eingeführt und dem Namen Egoismus die eingebürgerte engere Bedeutung zugewiesen. Unser Begriff des Egoismus bildet daher die nächsthöhere Gattung für diese von Thieme zweckmässig unterschiedenen Richtungen.

gedeutet haben, die verschiedenen Formen des Universalismus zu einer einheitlichen Gesamtanschauung verknüpfen. Aber selbst die Gegensätze des Individualismus und Universalismus können in einer ethischen Theorie gleichzeitig anerkannt werden, wenn man sowohl ein Handeln, das sich auf einzelne Personen richtet, als auch ein solches, das irgend eine Gemeinschaft zum Ziele hat, berechtigt oder gefordert findet.

2. Beide Richtungen treten uns schon im Alterthum entgegen. Sokrates, die Stoiker und die Epikureer sind Individualisten gewesen. Platon neigt zum Universalismus in dessen politischer Form; Aristoteles dagegen nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein. Einen reinen Altruismus haben die Ethiker des Alterthums überhaupt nicht ausgebildet. Ihr Individualismus umfasst in der Regel beide Möglichkeiten. Doch finden wir einen exklusiven Egoismus bei den Kyrenaikern, die auch Hedoniker genannt werden (vgl. § 32, 3) und später bei den Epikureern. Den Stifter des Christenthums könnte man insofern einen humanen Universalisten nennen, als er der ganzen Menschheit das Heil zu bringen sich berufen fühlte. Aber in seinen ethischen Vorschriften begegnet uns durchweg eine individualistische Anschauung, die jedoch keinen Unterschied der Person anerkennt und dadurch die Vorbedingung für einen humanen Universalismus schafft. Egoismus und Altruismus erhalten nebeneinander ihre Geltung, und nur gelegentlich überwiegt der altruistische Gesichtspunkt. In der theologischen Ethik pflegt es sich nicht anders zu verhalten. Die Pflichten des Handelnden gegen sich selbst werden denen gegen Andere nebengeordnet. Wenn hier ausserdem die Gemeinschaft des Staates oder der Kirche noch als besondere Objecte des sittlichen Willens gewürdigt werden, so ist das nicht sowohl eine Wiedergabe der in der urchristlichen Moral herrschenden Vorstellungen, als vielmehr eine zweckmässige Ergänzung und Erweiterung derselben.

3. In der Ethik der neueren Philosophie findet sich eine bunte Abwechslung individualistischer und universalistischer Tendenzen. Da sind Spinoza und Hobbes Egoisten, denen die Erhaltung, Förderung, Beglückung des handelnden Subjects das natürliche Ziel alles Strebens ist. Nur als ein nothwendiges Mittel zur Erreichung dieses Zweckes wird von Hobbes ein wohlwollendes Verhalten

gegen Andere gefordert. Descartes und Leibniz dagegen sind Individualisten, die Egoismus und Altruismus zu verbinden suchen. F. Bacon scheint reiner Universalist zu sein, und zwar im socialen und humanen Geiste. Einer Verbindung von Individualismus und Universalismus begegnen wir bei Cumberland und Locke und einem entschiedenen Altruismus bei Hutcheson, Hume und Smith. Individualisten ohne speciellere Färbung sind Shaftesbury, ebenso Kant und Fichte, der jedoch in der späteren Periode seines Denkens zum humanen Universalismus neigt, sowie Herbart. Schopenhauer, Comte und Lotze sind Vertreter des Altruismus, Hegel und Wundt humane Universalisten, Schleiermacher, Krause, Spencer, v. Hartmann endlich suchen den Individualismus und den Universalismus mit einander zu verknüpfen.

4. In dieser Mannichfaltigkeit der ethischen Standpunkte spiegelt sich die thatsächliche Verschiedenheit der sittlichen Urtheile und zugleich der Einfluss culturgeschichtlicher Factoren wieder. Der kosmopolitischen Gesinnung des 18. Jahrhunderts lag eine Ausprägung des nationalen oder politischen Universalismus, wie sie heute von Hoch und Niedrig proclamirt wird, völlig fern. In Zeiten, wo sich der Einzelne mit seinen Bedürfnissen im Gegensatz fühlt zu den Ordnungen und Bestrebungen der Gesamtheit, der er nach Geburt und Recht angehört, entwickelt sich naturgemäss ein Individualismus oder ein revolutionär gesinnter Universalismus. Rein theoretisch dürfte jedoch die Entscheidung über diese Richtungen nicht allzu schwierig sein. Es liegt in der Natur der Sache, dass einzelne Personen bei ihrer Verschiedenheit, Veränderlichkeit und Vergänglichkeit immer nur wechselnde, keine beständigen Objecte des sittlichen Wollens sein können. Zum allgemeinen Wesen des Sittlichen kann nur gehören, was allen besonderen Formen desselben gemeinsam ist, und so ist ein ethischer Individualismus allgemeingiltig nur denkbar, sofern die einzelnen Personen nicht in ihrer Verschiedenheit, sondern in ihrer Gleichartigkeit zu Objecten des Wollens werden, d. h. sofern sie Glieder oder Exemplare derselben Gattung sind. Andererseits aber kann eine Gemeinschaft niemals unmittelbarer Gegenstand des Wollens sein, weil sie nur *idealiter* besteht. Das thatsächliche, concrete Wollen und Handeln ist auf ein thatsächliches,

concretes Object angewiesen. Zunächst und unmittelbar können darum nur einzelne Individuen den Angriffspunkt für die sittliche Wirksamkeit abgeben. Versuchen wir diesen beiden Erwägungen Rechnung zu tragen, so gelangen wir zu einer Vereinigung individualistischer und universalistischer Tendenzen. Die letzteren kommen zu ihrem Recht, wenn an den Einzelpersonen Gegenstand sittlichen Wollens ist, was sie als Bestandtheile einer sie umfassenden Gemeinschaft charakterisirt, die ersteren, wenn nächsten und unmittelbaren Gegenstand sittlichen Wollens einzelne Personen bilden. Man kann dies Verhältniss auch so ausdrücken, dass man sagt: die Gemeinschaft ist letztes, aber nur ideales, das Individuum nächstes und reales Object des sittlichen Wollens. Jeder Widerspruch zwischen beiden Tendenzen ist ausgeschlossen, sobald sie sich in der angegebenen Weise einander unterordnen, das Individuum *sub specie* der Gemeinschaft, zu der es gehört, ein Gegenstand wird, an dem sich das sittliche Verhalten bethätigt.

Von diesen Betrachtungen aus lässt sich auch die Frage nach der ethischen Bedeutung der einzelnen Formen des Individualismus und des Universalismus unschwer beantworten. Sind andere Personen ebenso wie der Handelnde selbst nur als Glieder einer sie umfassenden Gemeinschaft Objecte des Wollens, so kann ein eigentlicher Gegensatz zwischen ihnen nicht bestehen. Dann verliert der Egoismus, der auf Kosten altruistischer oder universalistischer Tendenzen die Rücksicht auf das eigene Ich des Handelnden in den Vordergrund stellt, seine Bedeutung. Dann kann man aber auch dem Altruismus nicht mehr die besonders von Spencer bekämpfte Irrationalität seiner Forderung zum Vorwurf machen, welche dahin geht, das Abzielen der Handlungen auf die eigene Person überhaupt auszuschliessen. Haben wir den Individualismus dem Universalismus untergeordnet, so werden wir natürlich auch die einzelnen Formen des letzteren in einer nach näheren bzw. entfernteren, nach concreteren bzw. abstracteren Objecten geordneten Reihe unterzubringen haben. Die umfassendere Gemeinschaft bildet hier das idealere und zugleich mittelbarere Ziel. Familie, Stand, Beruf, Staat, Nation, Menschheit bilden die Stufen und Glieder in diesem Reich universeller Objecte. Im letzten Grunde aber ist hiernach ein Handeln auf Individuen *sub specie* der Menschheit die sittliche Auf-

gabe. Auch dem Staate und der Nation dient man im ethischen Sinne nur dann, wenn man sie dem höheren und allgemeineren Gesichtspunkte unterstellt, dass sie menschliche Gemeinschaften sind. Das Ideal der Humanität ist somit in der That das höchste und letzte unter den Zielen des sittlichen Wollens. Auflehnung gegen den Staat kann dann allerdings eine ethische Bedeutung haben, sofern er den umfassenderen Interessen der Menschheit zuwider eigen-nützige oder kulturfeindliche Tendenzen verfolgt.

6. So erweist sich der humane Universalismus als der höchste und letzte Standpunkt in Bezug auf die Gegenstände des sittlichen Wollens, als ein Standpunkt, der stets nur individualistisch ausgeübt und bethätigt wird und werden kann, und auf den weniger umfassende Formen vorbereiten und hinführen. Damit ist die Mannich-faltigkeit individueller und socialer Gestaltungen und die Besonderheit eines auf derartige Objecte gerichteten Handelns nicht ausgeschlossen. Sie hat nur ihre Regelung und Einschränkung erfahren. Aber erst die Beantwortung der Frage, wie an den Objecten sittlich gehandelt werden soll, kann die Untersuchung über den Individualismus und Universalismus zum Abschluss bringen. So lange wir nicht wissen, worin die Werthe bestehen, die in der Menschheit und an ihren einzelnen Gliedern zu realisiren sind, lässt sich über eine leere Relativität der Bestimmung nicht hinauskommen. Als einzige Grundlage für die Aufhebung des Gegensatzes zwischen individualistischen und universalistischen Tendenzen hat uns die Widerspruchslosigkeit ihrer Ansprüche gedient. Aber diese genügt doch nur dann zur Entscheidung, wenn eine einheitliche, gleichartige Voraussetzung über die Aufgaben und Zwecke des Wollens zu Grunde gelegt wird. Geschieht das nicht, so stürzt auch der von uns aufgerichtete Stufenbau zusammen. Sind die wohlverstandenen Interessen der Gesamtheit von denen der Einzelnen verschieden, so kann sich der Gegensatz sofort wieder einstellen. Ausserdem kann das höchste Ideal in dieser Stufenreihe, das der Humanität, mit verschiedenem Inhalt erfüllt werden. Sind geistige oder materielle Güter, sind Glück oder Vollkommenheit, Nutzen oder Fortschritt das *summum bonum* der Menschheit? Somit strebt auch hier die Untersuchung einer Bestimmung letzter und höchster Zwecke des sittlichen Wollens zu (vgl. § 32, 13).

§ 32. Subjectivismus und Objectivismus.

1. Innerhalb der Werthlehre wird zwischen Eigen- und Fremdwerten unterschieden. Jene sind Werthe, die um ihrer selbst willen begehrt und geschätzt werden, die keine blossen Mittel zu einem ausser ihnen liegenden Zweck, sondern Selbstzwecke sind. Fremdwerte dagegen, die man auch consecutive Werthe genannt hat, empfangen ihren Werth nur durch die Beziehung zu einem Ziel, das sie erreichen helfen, zu Gütern, die sie vermitteln. Für den Geizhals ist das Geld, das er eifrig zusammenscharrt und gierig durch seine Finger laufen lässt, ein Eigenwerth, für Käufer von Waaren, für den normalen Menschen ein Wirkungswerth, dessen Grad nach dem Gut bemessen wird, das es verschafft. Gesundheit kann für den Hypochonder, der ängstlich darauf bedacht ist, sie zu erhalten, ein intensiver oder Eigenwerth sein, für den Jüngling in der Blüthe seiner Kraft aber ist sie ein consecutiver Werth, ein blosses Mittel zur Erreichung anderer Zwecke. Dem Kunstliebhaber ist das Gemälde, in das er sich geniessend versenkt, ein Eigenwerth; der Händler, der es zu hohem Preise loszuschlagen sucht, würdigt es als einen Wirkungswerth. So kann dasselbe Object für das eine Individuum Mittel und für das andere Zweck und für die nämliche Person bald Eigen-, bald Fremdwert sein. Darin äussert sich die Relativität der Werthbestimmung, die auf allen Gebieten, wo Werthe gesetzt und verglichen werden, hervortritt, und zu einer Rangordnung führt, welche ein System der Zwecke bezw. der Werthe ergibt. In solch einem System muss, sofern es für ein bestimmtes Werthgebiet besteht, ein höchster Zweck, ein absoluter Werth existieren, um desswillen alle anderen, niederen und relativen Werthe gesucht und begehrt, geschätzt und gewürdigt werden. Ein derartiger Werth kann dann, in ein anderes Gebiet und System eingeführt, abermals zu einem bloss relativen herabsinken. Sind Natur- und Kunstgenuss in dem ästhetischen Werthgebiete intensiver Natur, so werden sie, in den Dienst ethischer Aufgaben gestellt, alsbald zu consecutiven Werthen. So erhebt sich die Frage nach einem schlechthin höchsten Gut, das überhaupt nicht von höheren Massstäben abhängig gedacht werden kann, und Ethiker aller Zeiten sind darin einig gewesen, dass dieser absolute Werth im vollsten

Sinn des Wortes nur auf dem ethischen Werthgebiet angetroffen werden kann. Die Einheit der ganzen Persönlichkeit eines Menschen, ja die Einheit der ganzen, in einem Gesamtwillen zusammengefassten Menschheit, steht unter einem solchen höchsten Ziel, einem obersten Massstab, einem absoluten Werth. In ihm geht alle Relativität unter, in ihm hat sie ihre Stütze und von ihm empfängt sie ihre Ordnung. Er ist der Eigenwerth, der niemals Fremdwert sein kann, und mit Rücksicht auf den alle anderen nur Fremdwert sein können. Müssen wir uns nun mit der blossen Idee eines solchen absoluten Werthes begnügen oder können wir sein Wesen genauer bestimmen?

2. Man kann diesen höchsten Zweck alles sittlichen Verhaltens immanent und transcendent zu bestimmen versuchen, je nachdem die Menschheit bezw. der einzelne Mensch ihn in sich selbst trägt und realisirt oder ein blosses Mittel zu seiner Verwirklichung ist. Die christliche Idee eines Reiches Gottes ist ein transcendent, Glück oder Nutzen der grössten Zahl von Menschen ein immanenter Zweck. Eine wissenschaftliche Angabe des absoluten Zweckes im transcendenten Sinne ist, wie wir schon wiederholt hervorgehoben haben (vgl. § 18, 5; 23, 11; 24, 9) ausgeschlossen. Es bleibt somit für die Ethik nur eine immanente Bestimmung des höchsten Gutes übrig. Diese kann in einem subjectiven oder objectiven Zustand der Menschen gefunden werden. Da unter allen subjectiven Zuständen das Gefühl der Lust letzter und ursprünglicher Werthmassstab ist, so erblickt der Subjectivismus das höchste Gut in der Lust. Nun werden aber nicht alle Gefühle als gleichwerthig angesehen. Man pflegt zum mindesten nach ihrer Stärke und Dauer eine Werthunterscheidung an ihnen vorzunehmen; ausserdem hat die Psychologie den Gegensatz sinnlicher, niederer und intellectueller, höherer Gefühle eingeführt, indem sie die Abhängigkeit von sinnlichen Reizen der Erzeugung durch Vorstellungs- und Gedankenthätigkeit gegenüberstellte. In der Ethik haben sich mit Rücksicht darauf namentlich zwei verschiedene Richtungen des Subjectivismus ausgebildet, der Hedonismus und der Eudämonismus. Während jener die sinnliche Lust als die lebhafteste bevorzugt, wird von diesem auf die grössere Nachhaltigkeit intellectueller Gefühlszustände hingewiesen und die dauernde Befriedigung, die Glück-

seligkeit als Zweck des sittlichen Strebens betrachtet. Beiden Richtungen ist eine einfache Beziehung zu dem Gegensatz innerhalb der sittlichen Urtheile, zum Guten und Bösen eigen. Ein Handeln, das Lust zu erwecken strebt, wird gut, ein Handeln, das dagegen auf Unlust gerichtet ist, schlecht genannt.

3. Der Hedonismus ist in der Geschichte der Ethik nur ganz vereinzelt aufgetreten. Die Kyrenaïsche Schule hat diesen Standpunkt im Alterthum eingenommen, und daneben haben einige Ethiker des Materialismus ähnliche Anschauungen entwickelt (namentlich Helvetius). Diese Einschränkung seiner historischen Bedeutung ist begreiflich genug. Denn zu den Bedingungen, denen ein höchster sittlicher Werth genügen muss (vgl. § 29, 10), gehört, dass er als ein umfassendstes, alle anderen einschliessendes Gut betrachtet, und dass er nur von dem Willen des Menschen abhängig, also jederzeit erreichbar gedacht werden kann. Diese Bedingungen werden offenbar von dem Princip des Hedonismus nicht erfüllt. Es gibt zahlreiche Bethätigungen, die nicht mit sinnlicher Lust verbunden sind und nicht zu ihr führen, wie wissenschaftliche, ästhetische, technische, sociale Leistungen, und die doch als werthvoll gelten. Und sinnliche Lust ist keineswegs jederzeit erreichbar, sondern von Umständen abhängig, über die der Wollende nicht frei verfügen kann. Auch trägt sie bekanntlich den Keim des Todes in sich, d. h. ihre Folgen verwandeln sie vielfach in ihr Gegentheil oder heben sie wenigstens auf. Daher erscheint sie als letzter und selbständiger Zweck unseres Wollens undenkbar, und eine Theorie, die darauf hinausläuft, ihr diese Bedeutung zuzusprechen, ist völlig ungenügend. Weit mehr wird der Eudämonismus, der noch heute als eine subjectivistische Auffassung ethischer Zwecke vertreten wird, den Thatsachen gerecht. Nach ihm ist die Freude, die durch eifrige Pflichterfüllung oder durch ein gutes Gewissen, durch erfolgreiche geistige Arbeit oder durch künstlerische Leistungen, durch anregende Geselligkeit oder durch Vertrauen und Freundschaft erregt wird, ungleich werthvoller und daher ein würdigeres Ziel, als die kurze und zweifelhafte sinnliche Befriedigung. So wird dem System der Zwecke ein System der Lustgefühle gegenübergestellt, in dem die innere, auf Harmonie des Menschen mit sich selbst gegründete Befriedigung aller äusseren, von zufälligen Verhältnissen und Umständen mehr oder

weniger abhängigen, in dem die dauernde Lust der vorübergehenden, die seelische der körperlichen, die den ganzen Menschen ergreifende der nur auf eine seiner Seiten oder Richtungen sich erstreckenden, die für eine grössere Zahl von Menschen geltende der für eine geringere Zahl allein bestehenden, die stärkere der schwächeren vorgezogen wird. Die Frage nach dem höchsten Gut fällt dann mit der Frage nach der höchsten Lust zusammen.

4. In der antiken Ethik hat schon Demokrit sich auf den eudämonistischen Standpunkt gestellt. Die Seele als der edelste Theil des Menschen ist nach ihm der Sitz der Eudämonie, die in der *εὐθυμία*, einer durch keine Leidenschaft erschütterten freudigen Stimmung besteht. Darnach wird dieser Standpunkt von Sokrates eingenommen. Der wahre Vortheil und Nutzen der Menschen, über den nur vernünftige Einsicht entscheiden kann, ist die Eudämonie bei diesem Begründer einer wissenschaftlichen Ethik. Aristoteles ist sogar der Meinung gewesen, dass überhaupt kein Streit darüber herrschen könne, ob die Glückseligkeit letztes Ziel unseres Handelns sei. Sie ist nach ihm an eine, die richtige Mitte haltende Richtung der Seele auf vollkommene Tüchtigkeit gebunden. Eine transcendente Glückseligkeit, der schon Platon das Wort geredet, verheisst die Sittenlehre des Christenthums, indem sie zugleich den Verzicht auf irdische Genüsse mit grosser Bestimmtheit fordert. Es bleibt jedoch fraglich, ob hier ein reiner Eudämonismus vorliegt, da man den Hinweis auf die Herrlichkeit des jenseitigen Lebens auch als die Angabe eines durch sittlich-religiöses Verhalten auf Erden bedingten Folgezustandes auffassen kann, ohne darin einen die Handlung verursachenden Zweck erblicken zu müssen. In der Ethik der neueren Philosophie hat Shaftesbury einen Eudämonismus vertreten, indem er als den Zweck des sittlichen Strebens die innere Befriedigung bestimmt. Ferner ist der Utilitarismus, über den wir weiter unten zu handeln haben, vielfach in eudämonistischem Gewande erschienen, insofern er das grösstmögliche Glück Aller oder der grössten Zahl von Individuen zum Ziel des moralischen Willens erhob. Auch Lotze darf man als einen Eudämonisten bezeichnen, denn letzter und eigentlicher Werthmassstab ist ihm überhaupt nur das Gefühl. Ein Handeln, das gar keine Beziehung zur Lust oder Unlust hätte, würde deshalb nach seiner Meinung auch nicht gebilligt oder ver-

worfen werden können, ja überhaupt kein Handeln sein. Endlich begegnet der Eudämonismus uns noch in Verbindung mit anderen ethischen Anschauungen, wie z. B. mit dem Perfectionismus (s. u.), und so durchzieht er die ganze ethische Litteratur bis auf die Gegenwart.

5. Sofern der Eudämonismus behauptet, den absoluten Zweck angegeben zu haben, um desswillen sich ein sittliches Streben und Handeln verlohnte, muss auch ihm die Berechtigung bestritten werden. Denn in der That kennen wir auch Zwecke, welche ganz unabhängig von der damit verbundenen Gefühlslage als Eigenwerthe gelten. Wer eine Gemeinschaft, den Staat oder gar die Menschheit zum idealen Gegenstande seines Wollens macht, ist gar nicht im Stande, auf die Gefühle einzelner Personen den Schwerpunkt zu legen. Man kann wohl Menschen beglücken, aber nicht die Menschheit oder den Staat. Darum lässt sich der Eudämonismus nur mit dem Individualismus, nicht aber mit universalistischen Ideen verbinden. Da nun der ethische Werth der letzteren ausser Frage steht (vgl. § 31, 4—6), so muss der Eudämonismus als eine unvollständige Theorie beurtheilt werden. Aber selbst Einzelnen gegenüber ist die Herstellung eines Glücksgefühls keineswegs das einzige oder auch nur regelmässige Ziel unserer sittlichen Absicht. Wer bei der Erziehung die Tüchtigkeit seines Zöglings ins Auge fasst, wer ferner verkommene, arbeitsscheue Individuen sittlich zu heben sucht, oder wer einem Verbrecher durch Veranlassung zu einem offenen Geständniss sein Gewissen erleichtert, handelt gewiss nicht zu dem Zweck, angenehme Gefühle in den bezeichneten Personen oder in sich selbst hervorzurufen. Man mag es daher für wünschenswerth erachten, dass die Erreichung sittlicher Zwecke immer zugleich eine dauernde Befriedigung nach sich ziehe; aber diese würde auch dann vielfach nur ein willkommener Nebeneffect, nicht der einzige und allein gewollte Zweck sein. Selbstverständlich gelten diese Ausführungen nicht nur gegen einen altruistischen, sondern auch gegen einen egoistischen Eudämonismus. Endlich hat sich der Eudämonismus, wie der Subjectivismus überhaupt, mit der Schwierigkeit abzufinden, welche darin liegt, dass eine Lust vor anderen als die höchste, als der sittliche Zweck gelten soll. In einer Beziehung zu Gefühlen stehen ja auch die ästhetischen Werthe, und nicht jede dauernde

Befriedigung « wird man als das Ziel einer sittlichen Absicht betrachten dürfen. Die Psychologie hat bisher noch keine Entscheidung in der Streitfrage getroffen, ob es verschiedene Arten, also nicht bloss Grade, der Lust und Unlust gibt. Nehmen wir an, dass qualitative Unterschiede unter den Gefühlen, abgesehen von dem Gegensatz der Lust und Unlust, nicht vorkommen — eine Ansicht, die sich zum mindesten vertreten lässt —, so würde nicht in ihnen, sondern in den sie erregenden Vorgängen das Specificische des Sittlichen gesucht werden müssen. Daraus ginge hervor, dass man niemals Lust schlechthin, also auch nicht eine zeitliche oder Intensitätsgrösse derselben als sittlichen Zweck exacter Weise bezeichnen dürfte, sondern sie stets durch die besondere Beschaffenheit ihrer Ursachen näher determiniren müsste. Merkwürdiger Weise hat man specificisch sittliche Gefühle bisher, soviel wir wissen, nicht für die Zwecke in Anspruch genommen, sondern nur für die Thatsachen der sittlichen Beurtheilung (Gefühl der Billigung oder Missbilligung, der Achtung vor dem Sittengesetz) vorausgesetzt. Und doch hängt die Möglichkeit eines reinen ethischen Subjectivismus geradezu an dieser Annahme.

6. Unter allen Formen des Eudämonismus verdient diejenige, welche unter der Glückseligkeit eine innere Befriedigung des Wollenden und Handelnden versteht, die meiste Beachtung. Diese Lust trägt die Bürgschaft eines dauernden Besitzes in sich. Sie kann jederzeit erreichbar, nur von dem Willen abhängig gedacht werden. Auch dem Leidenden, Verfolgten, Geächteten, Ausgestossenen ist sie nicht versagt, weil sie überhaupt nicht an äussere Bedingungen und Lebensumstände geknüpft ist, sondern nur aus der Einheit und Uebereinstimmung des Wollenden mit sich selbst entspringt. Sie tritt als die natürliche Consequenz eines folgerichtigen und werthgemässen Wollens; in dem wir das Wesen des Sittlichen erkannt haben (vgl. § 29, 10), auf. Eine harmonische Persönlichkeit ist Trägerin dieser Lust. Aber sie ist auch ein wirklich umfassendes Gut. Denn jede Art von Bethätigung kann sich mit ihr verbinden und zu ihr führen. Mit den sog. Glücksgütern, mit Reichthum, Gesundheit, Ansehen hat sie ebenso wenig etwas zu thun, wie mit den egoistischen Zuständen der Selbstliebe und Eitelkeit. Sie konstituiert das gute Gewissen und beruht auf der wahren sittlichen Freiheit, auf der Unabhängigkeit von der Welt, von Zufall und Geschick.

So ist sie durch alle Merkmale eines höchsten Werthes ausgezeichnet, und man kann auf sie die allgemeingiltige Norm gründen: Handle so, dass du in allen Lebenslagen innerlich befriedigt sein kannst! Aber auch diese annehmbarste Form des Eudämonismus ist wegen der dem blossen Gefühl anhaftenden Unbestimmtheit nicht geeignet, den letzten Zweck des sittlichen Wollens anzugeben. Innere Befriedigung ist erfahrungsgemäss ein unzuverlässiges Kriterium sittlichen Werthes. Auch derjenige, den wir für unsittlich halten, ist eines solchen Gefühls fähig. Sodann lässt sie sich als Zweck des Wollens nur in egoistischer, nicht in altruistischer oder universalistischer Form gesetzt denken. Denn da sie an ein Verhalten des Wollenden selbst gebunden ist, kann sie niemals als ein Zustand bei Anderen ernstlich gewollt werden. Ich kann zwar das Glück Anderer, das durch eine Wohlthat, durch freundschaftlichen Trost und Rath u. dgl. erreichbar ist, bezwecken, nicht aber deren innere Befriedigung, die niemals von mir, sondern nur von dem Anderen, dem ich sie wünsche, herstellbar ist. So treibt der Subjectivismus über sich selbst hinaus zu einer objectiven Bestimmung des höchsten Gutes.

7. Der Objectivismus hält die Gefühlszustände für etwas zu Unbestimmtes und Unzuverlässiges, als dass sich darauf das sittliche Handeln einrichten könnte, und stellt daher gewisse objective Massstäbe und Zwecke auf, die zum mindesten die subjectiven ergänzen sollen. Je nach der Art dieser objectiven Werthe erhalten wir verschiedene Formen des Objectivismus. Der Perfectionismus behauptet die Vollkommenheit oder die Vervollkommnung als den Zweck des sittlichen Wollens. Durch Leibniz ist diese Anschauung in die Ethik eingeführt worden. Nach seiner Metaphysik ist die Welt ein Stufenreich von Monaden. Die höchste, vollkommenste unter ihnen ist die göttliche, und sie ist es deshalb, weil sie allein in voller Klarheit und Deutlichkeit das Universum vorstellt. Je mehr verworrene Vorstellungen in einer Monade sich antreffen lassen, um so unvollkommener ist sie. Der Process der Vervollkommnung bedeutet daher ein Wachsthum an klaren und deutlichen Vorstellungen. Nach Chr. Wolff macht »die Zustimmung des Mannichfaltigen« die Vollkommenheit aus und ist das, was sie bewirkt, gut. Selbst noch bei Kant wirkt diese Lehre nach,

wenn er eine Pflicht des Handelnden gegen sich selbst in der Vervollkommnung findet. Auch später ist dieser Standpunkt wenigstens als relativ berechtigtes Glied eines ethischen Systems anerkannt worden, und in der Gegenwart hat Lipps sich wieder zu einer der Kantischen ähnlichen Auffassung bekannt. Vollkommenheit bedeutet bei ihm die ungehemmte Entfaltung und Ausbildung aller Kräfte (vgl. § 29, 3). »Das Gute ist das menschlich oder persönlich Werthvolle; was irgendwie zur Vollkommenheit der Persönlichkeit hinzugehört oder dazu einen positiven Beitrag liefert.«

Wie die verschiedenen Ansichten über die Vollkommenheit zeigen, ist der Perfectionismus eine gar zu unbestimmte Lehre, die über das Formalprincip nur dann hinausführt, wenn man wie Kant und Lipps ungehemmte Entwicklung der Persönlichkeit damit meint. Aber in diesem Falle ist zu bezweifeln, ob darin wirklich das höchste Gut liegt. Kant sah in solcher Selbstvervollkommnung eine verdienstliche Pflicht gegen sich selbst, neben der noch andere Pflichten, auf sie nicht zurückführbar, beständen. Sodann ist Vervollkommnung ein Process ohne absehbares Ende, ohne angebbares Ziel. Die Vollkommenheit wollen heisst das Un erreichbare wollen. Im Grunde also verzichtet der Perfectionismus auf die Festsetzung eines letzten, absoluten Zweckes und Werthes.

8. Nahe verwandt mit dieser Form des Objectivismus ist eine andere, der Evolutionismus, unter dem wir hier die Bestimmung verstehen, dass als Zweck des sittlichen Strebens die Entwicklung oder der Fortschritt zu gelten habe. Während Hegel diesen Gesichtspunkt durch die logische Form, in die er alle Entwicklung kleidete (vgl. § 3, 6), einigermassen verdunkelte und den selbständigen, in seiner Weise abschliessenden Werth des Sittlichen dadurch beeinträchtigte, dass er in ihm nur eine, und zwar nicht die höchste Stufe des dialektischen Processes erblickte, hat Wundt ein Stufenreich der Zwecke aufgebaut, das in einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren Ziele seine Spitze findet. Als individuelle Zwecke erscheinen ihm die Selbstbeglückung und die Selbstvervollkommnung, die jedoch nur als nächste Ziele, als Durchgangsstufen der sittlichen Bethätigung zu gelten haben. Von grösserer Bedeutung sind die socialen Zwecke, die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Am höchsten stehen die humanen Zwecke, die sich vor-

nehmlich auf die Hervorbringung geistiger Güter richten und eine rastlos fortschreitende Vervollkommnung der Menschheit als nächste Aufgabe enthalten. Nur die Religion ist nach Wundt im Stande, ein concretes Ziel der sittlichen Arbeit für bestimmte Perioden der Menschheit zu entwickeln. In der Ethik kann nur die Tendenz, die Richtung auf ein in der Unendlichkeit liegendes Ideal bestimmt und somit nur die Entwicklung oder der Fortschritt selbst als letzte Aufgabe hingestellt werden.

Auch diese Form des Objectivismus verzichtet trotz universalistischer Fassung auf die Bestimmung eines absoluten Werthes, der durch das sittliche Wollen und Handeln zu realisiren wäre. Denn was soll ein Fortschritt, eine Entwicklung bedeuten, wenn man nicht zugleich bekannte Massstäbe zur Verfügung hat, mit deren Hilfe man die Art des gemeinten Processes festzustellen oder zu prüfen vermöchte? Nicht jede mögliche Form einer Entwicklung scheint uns sitlich gebilligt werden zu dürfen, sondern nur eine solche, die ganz bestimmten Absichten entspringt oder ganz bestimmten Zwecken dient. Fortschritt und Entwicklung bleiben ohne verständlichen Sinn, entbehren des Inhalts, so lange nicht gesagt wird, wohin sie führen und worauf sie sich letzten Endes richten. Erklärt man nun etwa, dass man den sittlichen Fortschritt meine, so dreht man sich offenbar im Kreise, indem man das zu Definirende in die Definition wieder aufnimmt. Sagt man dagegen, »dass die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte, ihrer individuellen, socialen und humanen Bethätigungen über jedes erreichte Ziel hinaus ins Unbegrenzte fortgesetzt werden soll«, so erhebt sich die Frage: *cui bono*? Glaubt man endlich durch die Bestimmung individueller, socialer und humaner Zwecke im Einzelnen die Tendenz des Fortschritts bezeichnet zu haben, so bleibt man bei relativen Zwecken und Werthen stehen und giebt zu, dass sich ein absoluter Werth überhaupt nicht in immanenter und wissenschaftlicher Form ausdrücken lässt.

9. Eine dritte Form des Objectivismus ist der Naturalismus. Zweck alles sittlichen Handelns ist nach ihm ein naturgemässes Leben. Im Gegensatz also zu der Meinung, dass es sich beim Sittlichen um Gebote, um Pflichten, ja um einen Kampf mit dem natürlichen Menschen handle, wird hier behauptet, dass eine einfache

Befolgung der natürlichen Neigungen, Gewohnheiten und Triebe erstrebt werden solle. Die Zwecke der Einzelnen können daher sehr verschieden sein, und es gibt für den Naturalismus keine eigentliche Beschränkung nach dieser Richtung. Bedarf man der sinnlichen Genüsse, so soll man sie sich verschaffen, und verlangt man nach Arbeit oder einer höheren Befriedigung, so soll auch dieser Wunsch erfüllt werden. Es ist bemerkenswerth, dass die Behauptungen einer naturgemässen Lebensführung zu verschiedenen Zeiten thatsächlich einen verschiedenen Sinn gehabt haben. Die Stoiker, die diese Forderung im Anschluss an die Kyniker, welche die Bedürfnisslosigkeit als das Merkmal eines naturgemässen Lebens betrachtet hatten, näher begründeten, identificirten das Naturgemässe mit dem Vernunft- und Pflichtgemässen (vgl. § 9, 4). Rousseau dagegen sah in dem natürlichen Dasein ein Ideal im Gegensatz zu der Ziererei und Künstlichkeit der zu seiner Zeit herrschenden Kultur. Und in der Gegenwart hat Nietzsche (»zur Genealogie der Moral« 1887) das Bild eines Uebermenschen construiert, der in strotzender Kraftfülle, frei von jeglicher Rücksicht, seine Begierden befriedigen, seinen Willen zur Macht entfalten dürfe.

Der Naturalismus begibt sich nur scheinbar einer Forderung, einer Norm, eines Sollens. Denn das naturgemässe Verhalten als höchstes Gut einschätzen und empfehlen heisst nicht: es als vorhanden constatiren, sondern als ein in der Wirklichkeit unerfülltes Ideal proclamiren und dem Wollenden als zu erstrebendes Ziel aufrichten. Thatsächlich verlangen nun die Kyniker eine sittliche Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit von äusseren Gütern, die Stoiker mit ihrer Forderung *ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*, wie die näheren Erläuterungen zeigen, die allgemeine Uebereinstimmung der Wollenden mit sich selbst und unter einander, Rousseau ein ungetrübtes, das naive Gemüth auszeichnendes Glück und Nietzsche die selbtherrliche Autonomie des Wollenden. So führt die Analyse des Naturalismus zu bekannten Werthen theils rein formaler Natur, theils eudämonistischer Art, und hört er damit auf, uns als eine besondere objectivistische Richtung mit eigenthümlicher Zweckbestimmung zu gelten. Die Sehnsucht nach Ursprünglichkeit, Kraft und Einfachheit des Verhaltens ist die verständliche Quelle dieser ethischen Richtung, und als eine Kritik ent-

gegensetzter Lebensformen beansprucht sie daher nicht mit Unrecht eine gewisse Bedeutung.

10. In der englischen Ethik ist eine vierte Form des Objectivismus zur Herrschaft gelangt, der Utilitarismus. Schon F. Bacon bezeichnete das Gemeinwohl als das Ziel des sittlichen Strebens und hat damit die Tonart dieser Richtung angegeben, die seitdem bald mehr individualistisch, bald mehr universalistisch variirt worden ist. So haben Hobbes, Cumberland, Locke diesen Standpunkt vertreten, dann ist er durch Bentham¹⁾ erneuert und durch John Stuart Mill (*Utilitarianism*, 1863) lebhaft und eingehend vertheidigt worden. In Frankreich hat er in Comte einen Anhänger gefunden, und in der neuesten Zeit haben auch deutsche Ethiker, namentlich von Gizycki, sich zu ihm bekannt. Daneben hat es nicht an energischer Reaction gegen diese Richtung gefehlt; besonders in der deutschen ethischen Litteratur besteht noch immer zumeist eine ablehnende Haltung ihr gegenüber, die namentlich v. Hartmann, Wundt, Paulsen näher begründet haben. Ihr eigenthümlicher Grundgedanke ist in der Bestimmung zu suchen, dass Nutzen oder Wohlfahrt Einzelner oder Aller der Zweck des sittlichen Handelns sei. Da nun aber der Begriff des Nützlichen ein Relationsbegriff ist und daher stets die Frage offen lässt, wozu es diene, so pflegt der Utilitarismus in der Regel in den Eudämonismus umzuschlagen, indem er dasjenige, was eine Wohlfahrt sei, durch eine ursächliche Beziehung zur Lust näher zu bestimmen versucht. Danach wird das Nützliche entweder als das Lust Gewährende, bezw. Unlust Vermeidende aufgefasst, oder mit dem Glück geradezu identificirt. So geht die Formel: Strebe nach dem grösstmöglichen Wohl der grössten Zahl! über in die eudämonistische Forderung: Strebe nach dem grösstmöglichen Glück der grössten Zahl! Dadurch allein wird auch einer übermässigen Ausdehnung ethischer Begriffe gesteuert, die bei der blossen Aufstellung des Nützlichkeitsprincips unvermeidlich erscheint. Denn sicherlich gibt es sehr nützliche Dinge, die an sich nicht glücklich machen, wie z. B. eine Anzahl technischer Erfindungen, Erleichterungen des Verkehrs, gewisse Formen der Arbeitsteilung u. dgl. m.

¹⁾ *Deontology or the Science of Morality*, ed. by Bowring, 2 voll. 1834.

11. Soweit sich der Utilitarismus mit dem Eudämonismus identificirt, können wir auf die Bemerkungen verweisen, die wir oben gegen eine exclusive Theorie dieses Namens gerichtet haben. Insbesondere sei hier noch betont, dass eine sittliche Verpflichtung, Glück um jeden Preis zu schaffen, nach dem unmittelbaren Zeugnis unseres Gewissens nicht existirt. Zwar mit dem unverschuldeten Leide empfinden wir normaler Weise werththätiges Mitleid, aber dem, der die Schmerzen, die ihn treffen, durch eigene Schwäche und Lasterhaftigkeit hat über sich hereinbrechen lassen, würden wir einen schlechten Dienst erweisen, wenn wir seine Reue zum Schweigen brächten, nur um ihn glücklich zu wissen. Es kann also nicht Lust schlechthin, sondern nur eine unter bestimmten Bedingungen mögliche Lust Ziel eines ethischen Handelns sein. Nicht anders verhält es sich mit dem Nutzen oder der Wohlfahrt. Auch ihr müssen unentbehrliche Beschränkungen hinzugefügt werden, wenn sie als moralischer Zweck soll gelten dürfen. Ausserdem erscheint der Utilitarismus nicht weit genug, um alle Fälle sittlichen Handelns unter sich befassen zu können. Man hat darauf hingewiesen, dass ein Soldat, der auf verlorenem Posten ausharre, weder Anderen noch der Sache, der er diene, nütze, und dass der eine öffentliche Stelle bekleidende Familienvater, der ein ertrinkendes Kind mit eigener Lebensgefahr rette, höchst wahrscheinlich die allgemeine Wohlfahrt mehr gefährde als fördere. Schliesst man auch solche Fälle in den Begriff des Allgemeinwohls mit ein, so wird dieser aller Bestimmtheit bar und bedarf er einer Analyse, wie wir sie bei dem Naturalismus angestellt haben. Dann zeigt sich, dass er, als Nutzen verstanden, bei einem relativen Werth stehen bleibt, als Glück oder umfassende, möglichst intensive Lust definirt, in den Subjectivismus übergeht, und in weitestem Umfang genommen, mit dem Allgemeinbegriff des Sittlichen selbst zusammenfällt, ohne ihm einen specielleren Inhalt zu verleihen ¹⁾.

¹⁾ Uebrigens kann auch gegen den Utilitarismus der Einwand geltend gemacht werden, den wir oben (§ 29, 6 a) gegen den Formalismus vorgebracht haben. Ob eine Handlung geeignet ist oder nicht, das grösstmögliche Wohl oder Glück der grösstmöglichen Zahl zu fördern, erfordert mindestens ebenso schwierige Ueberlegungen, wie die Frage nach der möglichen Allgemeingiltigkeit ihrer Maxime.

12. Wir kommen somit zu dem Resultat, dass es weder dem Subjectivismus noch dem Objectivismus in den besprochenen Formen gelungen ist, das höchste Gut einwandfrei und allgemeingiltig festzustellen. Gewiss ist *a priori* nicht zu bestreiten, dass es anderen, neuen Formen dieser Richtungen vorbehalten sei, zu leisten, was bisher nicht geleistet worden ist. Aber da die Bemühungen der Ethiker um eine Angabe des *summum bonum* trotz zweitausendjähriger Arbeit in diesem Punkte nicht eigentlich weitergeführt haben, so ist es nicht gerade wahrscheinlich, dass künftige Bestrebungen erfolgreicher sein werden. Dazu kommt eine principielle Betrachtung. Die thatsächlichen Unterschiede in den sittlichen Anschauungen der Völker, der Berufe, Stände und Individuen haben uns schon früher (§ 9, 11) veranlasst, als die Aufgabe der Ethik eine Sammlung und Ordnung, eine einzelwissenschaftliche Bearbeitung der wirklichen sittlichen Werthungen zu bezeichnen. Das was die einzelnen Ethiker als höchstes Gut proclamiren, ist ja selbst individuell gefärbt und liefert gar keine Gewähr dafür, dass ihre Aufstellung eine allgemeine Bedeutung hat. Die Menschheit müsste als Ganzes eine Einheit sein, wenn der gleiche immanente Zweck für alle ihre Glieder bestehen und gelten sollte. Der Vergleich der menschlichen Gesellschaft mit einem Organismus, den die moderne Sociologie so gern durchführt, bezeichnet nicht sowohl eine vorhandene, als vielmehr eine erstrebte Gleichartigkeit, ist nicht sowohl eine Constatirung thatsächlicher Uebereinstimmung, als vielmehr die Aufrichtung eines Ideals, hinter dem die Wirklichkeit bedauerlich weit zurückbleibt. Die Menschheit ist aber nur ein kleiner Theil eines umfassenderen Ganzen. Selbst wenn es also einen immanenten absoluten Werth für sie gäbe, wäre dieser im Hinblick auf das Universum, den idealen Endzweck desselben nur von relativer Bedeutung. So lange wir diesen Endzweck nicht kennen, muss daher principiell jede Zielbestimmung auf ethischem Gebiet eine vorläufige, relative, nächste bleiben. Damit ist zugleich gesagt, dass eine immanente Angabe des höchsten Gutes immer nur diesen Charakter tragen kann und wird, und dass nur eine transcendente, der wissenschaftlichen Ethik unzugängliche Zwecksetzung der Idee eines schlechthin letzten, obersten, absoluten Werthes zu entsprechen im Stande ist. In dem Perfectionismus und noch mehr in dem

Evolutionismus liegt auch, wie wir sahen, die Anerkennung dieses Sachverhalts, insofern sie auf eine Angabe des Ziels, dem die Vervollkommnung, der universelle Fortschritt schliesslich zustreben, verzichten.

13. Auf die Frage, die wir am Schlusse des § 29 aufgeworfen haben, lässt sich daher nur antworten: da ein absoluter Werth nicht angegeben werden kann, ist eine allgemeingiltige materiale Bestimmung über die dort bezeichnete abstracte Formulirung hinaus unmöglich. Ferner ist über die Natur der emotionalen und intellectuellen Motive, die zu einer sittlichen Willenshandlung führen, keine nähere und speciellere Festsetzung zu treffen, die eine allgemeingiltige Bedeutung hätte (vgl. § 30, 8). Auch dem humanen Universalismus können wir von diesem Ergebniss aus nur eine provisorische Bedeutung beimessen. Mag die Menschheit das für uns letzte bestimmbare Object des sittlichen Wollens sein, so ist sie doch kein Selbstzweck, kein absoluter Eigenwerth, sondern ihrerseits verflochten in einen umfassenderen Zusammenhang, dessen unbekanntem Aufgaben und Absichten sie dient. Und was an und in ihr letzten Endes realisirt werden soll, ist natürlich dann ebenso wenig in einer für Jedermann verbindlichen und giltigen Form auf immanentem Wege festzustellen. So endet die Ethik in einer den einzelwissenschaftlichen Ausbau keineswegs gefährdenden oder beeinträchtigenden Unbestimmtheit. Wie die Nationalökonomie zwar eine Fülle von wirtschaftlichen Gütern kennt und schildert, aber kein schlechthin höchstes findet oder normirt, so wird sich auch die Ethik damit begnügen müssen und dürfen, die thatsächlichen Werthe, ihre Grundlagen und Gesetze zu ermitteln und ihr Verhältniss zu einander zu untersuchen. Sie ist nicht berufen, neue Werthe zu entdecken, die noch in keinem werthenden Subject eine Rolle gespielt haben, oder dem Phantom eines absolut höchsten Gutes nachzujagen, das der wissenschaftlichen Erkenntniss stets bloss eine abstracte Idee bleiben, nicht ein concretes Ideal werden kann. Das letztere finden wir in der Religion, die nach Wundt's tiefer und richtiger Auffassung »mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen . . . ergänzenden Vorstellungen« sich allein unterfangen kann, für die abstracte Idee ein freilich mit der Zeit selbst wechselndes concretes Ideal einzusetzen (vgl. § 32, 8).

Litteratur:

- E. Pfleiderer: Eudämonismus und Egoismus. 1880 (enthält namentlich eine Auseinandersetzung mit Kant).
- Chr. Sigwart: Vorfragen der Ethik. 1886.
- J. Watson: Hedonistic Theories, from Aristippus to Spencer. 1895 (fasst den Begriff des Hedonismus weiter, als wir ihn bestimmt haben, und berücksichtigt aus der Neuzeit nur englische Vertreter dieser Richtung).
- H. Gomperz: Kritik des Hedonismus. 1898.
- E. v. Hartmann: Ethische Studien. 1898.
- E. Adickes: Ethische Principienfragen. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 116. 117.

Vgl. zu dem ganzen Abschnitt über die ethischen Richtungen die in § 9, 13 angeführte Litteratur.

IV. Kapitel.

Aufgabe und System der Philosophie.

§ 33. Die Aufgabe der Philosophie.

1. Schon in dem ersten und zweiten Kapitel haben wir auf die Nothwendigkeit hingewiesen, eine neue Bestimmung der Aufgabe der Philosophie vorzuschlagen. Denn alle Versuche einer allgemeingiltigen Definition des Begriffs der Philosophie scheitern, sobald man in ihr dem historischen Thatbestande dieser Wissenschaft genügen will. Der Hauptfehler, den eine Definition haben kann, ist der, dass sie zu eng oder zu weit ist. Beides gilt für die vorliegenden mannichfaltigen Angaben über das Wesen der Philosophie. Wer sie als eine Wissenschaft von der inneren Erfahrung bezeichnet, kann weder der Metaphysik noch der Erkenntnisstheorie und Logik, noch der Naturphilosophie und der Philosophie der Geschichte als philosophischen Disciplinen gerecht werden, und da die Psychologie, die ja die eigentliche Wissenschaft von der inneren Erfahrung ist, selbst im Begriff steht, sich als eine Einzelwissenschaft von der Philosophie abzulösen, so ist eine derartige Auffassung vollends ausser Stande, die eigenthümlichen Obliegenheiten philosophischer Arbeit zum Ausdruck zu bringen. Ebenso sind die Auffassungen der Philosophie als einer Güterlehre oder als einer Wissenschaft von den Principien im Hinblick auf ihre Entwicklung und ihren Bestand zu enge Definitionen. Wer dagegen den Inbegriff

wissenschaftlicher Erkenntniss, das System der Wissenschaften, Philosophie nennt, vermag deshalb das Verständniss für ihren Entwicklungsgang und ihre bleibende Bedeutung nicht zu erschliessen, weil er einen zu weiten Begriff von der Philosophie aufstellt. So kann man bei allen den mannichfaltigen Versuchen, die Philosophie einheitlich zu definiren, den gleichen Fehler nachweisen. Eine allgemeinere Erwägung zeigt alsbald, dass und warum überhaupt eine einfache Definition nach dem üblichen logischen Schema sich dem Thatbestande der Philosophie nicht anpassen lässt.

2. Das *genus proximum*, das man bei Definitionen der Philosophie anzugeben pflegt, ist der Begriff der Wissenschaft. Es handelt sich also darum, die philosophische Wissenschaft von anderen der gleichen Gattung angehörenden geistigen Schöpfungen zu unterscheiden. Aber ohne Zwang und Einseitigkeit lässt sich eine *differentia specifica* nicht bestimmen. Denn die Gegenstände, mit denen sich die Philosophie beschäftigt, sind keineswegs durchaus specifisch verschieden von denen, die in den Einzelwissenschaften zur Behandlung gelangen, und die Form oder die Methode des wissenschaftlichen Betriebes ist ebenso wenig schlechthin von derjenigen verschieden, die wir in den übrigen Wissenschaften in Uebung finden. Ausserdem zeigt sich ein beständiges Schwanken in dem Umfang der philosophischen Disciplinen. Die von uns in dem II. Kapitel behandelten Theile der Philosophie entsprechen ungefähr der Auffassung, wie sie in der Gegenwart vertreten wird, ohne jedoch den geschichtlichen Process irgendwie zu erschöpfen. Endlich kann man — und dies geschieht häufig — in einer einzelwissenschaftlichen Darstellung selbst zwischen dem, was an ihr philosophisch ist, und dem, was dem besonderen Gegenstand ihrer Untersuchung angehört, unterscheiden. Wie soll da eine scharfe Grenze aufgerichtet werden zwischen der philosophischen Wissenschaft und den übrigen Gliedern dieser Gattung? Es bleibt danach nichts übrig, als auf eine einheitliche Definition überhaupt zu verzichten und das, was an der Philosophie wesentlich war, ist und voraussichtlich sein wird, in einer anderen Form, nämlich durch eine *divisive* Bestimmung auszudrücken.

3. Es ist nach der Darstellung, die wir im II. Kapitel von den philosophischen Disciplinen gegeben haben, nicht sonderlich

schwer, die Aufgaben, die zu allen Zeiten mit dem Namen der Philosophie verknüpft gewesen sind, näher zu bezeichnen. Die erste besteht in der Ausbildung einer wissenschaftlich begründeten Weltansicht, die als Abschluss und Zusammenfassung der wissenschaftlichen Erkenntniss zugleich dem praktischen Bedürfniss nach einer Orientirung über die Stellung des Menschen in der Welt genügt. So lange dies Bedürfniss besteht und ein Fortschritt wissenschaftlicher Forschung möglich ist, wird die Philosophie dieser Aufgabe nachzukommen haben, die der Natur der Sache nach nicht innerhalb einer oder aller Einzelwissenschaften ihre Erledigung finden kann. Wir haben es also hier mit einem der Philosophie eigenthümlichen Gebiet zu thun, das ihr in alle Zukunft, soweit wir absehen können, eine Sonderstellung im Reiche der Wissenschaften anweist. Der alte Name für diesen Theil der Philosophie ist Metaphysik. Da sie sich zu den Einzelwissenschaften wie deren Fortsetzung verhält, so begreift es sich leicht, dass sie von der Verschiebung der Grenzen, die diese erfahren, mitbetroffen wird und an Inhalt und Umfang Veränderungen mannichfaltiger und nicht unerheblicher Art ausgesetzt ist. Der Wechsel dessen, was den Bestand der Philosophie zu verschiedenen Zeiten ausgemacht hat, wird bereits hieraus verständlich, und das ursprüngliche Zusammenfallen von Wissenschaft und Philosophie ergibt sich gleichfalls als eine einfache Consequenz dieser Bestimmung. Der wissenschaftliche Charakter der Metaphysik aber geht vor Allem aus der Thatsache hervor, dass Vieles von dem, was sie früher besass, Ansichten über Natur und Gesetzmässigkeit der Aussenwelt und des Seelenlebens, später als Hypothese, Voraussetzung oder Theorie in einzelne Wissenschaften übergegangen ist. Vgl. § 4.

4. Eine zweite Aufgabe erwächst der Philosophie in der Untersuchung der Voraussetzungen aller Wissenschaft. Wissenschaft ist ein Erzeugniss des erkennenden menschlichen Geistes. Zu ihren Voraussetzungen gehören zunächst die gesetzmässigen Formen, in denen sich Beobachtung und experimentelle Untersuchung, Vergleichung und Gedankenarbeit bewegen, wenn sie dem Erkennen zweckmässige Dienste leisten. Zu den Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften sind aber auch eine Anzahl inhaltlich bestimmter Begriffe und Urtheile zu rechnen, die in jeder von ihnen angewandt

werden, ohne durch sie selbst eine zureichende Begründung oder auch nur Darlegung erhalten zu können. Auch hier handelt es sich um eine für die Philosophie charakteristische Aufgabe. Denn es ist nicht abzusehen, wie sich die Einzelwissenschaften selbst jemals derart vereinheitlichen sollten, dass sie alle die unselbständigen Glieder eines grossen Ganzen der Erkenntniss würden. So lange sie aber getrennte Bahnen wandeln und ihre besonderen Gebiete mit einseitiger Energie bebauen, wird die Untersuchung ihrer Voraussetzungen eine eigenthümliche Aufgabe bilden, die der Philosophie vorbehalten bleiben muss. Die Wissenschaften werden durch diesen Theil der Philosophie, den wir als Wissenschaftslehre bezeichnen, nach einer anderen Seite hin, als es durch die Metaphysik geschieht, vervollständigt und abgeschlossen. Während diese die Einzelfäden, welche die Wissenschaften gesponnen haben, bis in ihre letzten wahrscheinlichen Ausläufer hinein verfolgt, ist die Wissenschaftslehre bemüht, ihre Ausgangspunkte zu ermitteln, zu verknüpfen und festzulegen und den allgemeinen Process ihres Werdens zu ergründen. Beide Theile der Philosophie haben somit den gemeinsamen Beruf, Einheit und Ordnung und Zusammenhang in die disjecta membra der besonderen Wissenschaften zu bringen, aber sie erfüllen diesen Beruf in durchaus verschiedener Weise und lassen sich daher auch nicht a priori aus dem leeren Begriff einer wissenschaftlichen Ergänzung oder eines Abschlusses der wissenschaftlichen Erkenntniss als die nothwendigen Mittel zu diesem Zweck ableiten. Die Wissenschaftslehre ist ihrer Natur nach weit geringeren Wandlungen unterworfen, als die Metaphysik, sie bildet einen annähernd constanten Factor in der rastlosen Entwicklung der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie. Vgl. § 5 und 6.

5. Als dritte, ihrem Inhalt nach am meisten Schwankungen ausgesetzte Aufgabe der Philosophie bezeichnen wir die Vorbereitung neuer Einzelwissenschaften und einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse. Nur durch diese dritte Aufgabe wird der Wechsel in dem Umfange der philosophischen Disciplinen völlig verständlich. Im Verein mit den hervorgehobenen Aenderungen, denen die Metaphysik unterliegen muss, ermöglicht sie es, eine Continuität in dem Entwicklungsgange dessen, was die Philosophie in den verschiedenen Zeiten gewollt hat und gewesen ist,

herzustellen. Sicherlich leisten zur Erfüllung dieser Aufgabe Metaphysik und Wissenschaftslehre wesentliche Beiträge, denn durch jene werden wir auf das aufmerksam, was am Wissen noch fehlt und doch als ein mögliches Ergebniss fortschreitender Forschung betrachtet werden kann, und die kritische Befugniss der Wissenschaftslehre wird sich gleichfalls darin wirksam erweisen, dass sie zur besseren Sicherung wissenschaftlicher Vermuthungen auffordert oder die allgemeine Richtung angiebt, in der sich die einzelwissenschaftliche Arbeit mit Aussicht auf Erfolg zu entwickeln habe. Trotzdem ist die Erfüllung dieser Aufgabe wiederum eine wesentlich andere Thätigkeit als die in der Wissenschaftslehre und in der Metaphysik geübte. Sie ist so sehr der rein einzelwissenschaftlichen Untersuchung verwandt, dass es misslich erscheinen könnte, zwischen beiden überhaupt noch eine Unterscheidung zu treffen. Und in der That lässt sich nicht ein inneres, nothwendiges Kriterium angeben, das entschiede, wann eine von Philosophen vorbereitete Einzelwissenschaft zu einer selbständigen Bedeutung gediehen sei. Vielmehr pflegt dies von dem rein äusserlichen Gesichtspunkte des angewachsenen Stoffes oder Umfanges abzuhängen, der es nicht mehr thunlich erscheinen lässt, diese Einzelwissenschaft als einen Theil der Philosophie zu betreiben. Immerhin ist es kein Zufall, dass sich gerade die Philosophie in dieser Richtung so schöpferisch zeigt. Denn wer an kleinen Problemen, an bestimmten Ausschnitten der Erfahrung allein seine Kräfte bethätigt, verliert nur zu leicht den umfassenden Ueberblick über die möglichen Aufgaben im Grossen und Ganzen. Einen Namen können wir dieser dritten Aufgabe der Philosophie nicht *geben* ~~gehen~~. Sie wird vielmehr am passendsten durch die Namen der einzelnen Disciplinen bezeichnet, die der Erfüllung dieser Aufgabe entspringen.

6. Es ist nicht nothwendig, dass diese verschiedenen Aufgaben der Philosophie von einander gesondert zur Anwendung gelangen. Es giebt vielmehr eine Anzahl eigentlich philosophischer Disciplinen, bei denen wir alle drei oder wenigstens die ersten beiden thätig finden. Wer eine Naturphilosophie bearbeitet, wird zunächst den Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre für das besondere Gebiet der Naturwissenschaft fruchtbar zu machen suchen. Er wird demnach die Voraussetzungen, welche der Naturwissenschaft im Beson-

deren zu Grunde liegen, einer Darstellung und Prüfung unterziehen. Sodann aber wird er sich bemühen, den metaphysischen Ertrag der Naturwissenschaft in der Naturphilosophie zusammenzufassen und damit eine Weltansicht, soweit sie von dem Standpunkte der Naturwissenschaft aus angebahnt werden kann, vorbereiten. Endlich aber kann der Naturphilosoph auch der dritten Aufgabe nachkommen, indem er auf neue Probleme hinweist oder auf Grund der bisher bekannten Thatsachen neue Theorien entwickelt. Das Nämliche gälte von einer philosophischen Ethik, wenn sie bereits neben einer einzelwissenschaftlichen Disciplin dieses Namens sich zu entfalten vermocht hätte. Es bildet dies zugleich eine Rechtfertigung unserer Unterscheidung heterogener philosophischer Aufgaben. Denn nur auf diese Weise begreift es sich, dass wesentlich verschiedene Tendenzen durch die Einheit des Gegenstandes, an dem sie zur Verwirklichung gelangen, zu einer Disciplin sich zusammenschliessen lassen. Ebenso verstehen wir es jetzt auch, inwiefern innerhalb einer einzelwissenschaftlichen Darstellung philosophische Fragen oder Gesichtspunkte zur Geltung gebracht werden können. Nicht in friedlicher Isolirung gegenüber den anderen Wissenschaften und nicht in der scheinbar so stolzen, thatsächlich so leeren Allgemeinheit eines Inbegriffs wissenschaftlicher Erkenntniss hat die Philosophie ihren Beruf zu erblicken, sondern nur in der stetigen Wechselwirkung mit den Einzelwissenschaften, indem sie von ihnen nimmt, was sie ihr geben können, und ihnen spendet, was sie vermissen lassen.

§ 34. Das System der Philosophie.

1. Zum System einer Wissenschaft gehört einerseits eine vollständige Classification der von ihr gebrauchten Begriffe, andererseits eine vollständige Deduction der von ihr vertretenen Behauptungen. Diesem Ideal eines wissenschaftlichen Systems kommt kaum eine Disciplin auch nur annähernd nach. Logik und Mathematik sind die einzigen Wissenschaften, welche einigermaßen diesen Anforderungen entsprechen. Die Voraussetzung für ein einheitliches System ist aber die Definition der in diese Form zu bringenden Wissenschaft; denn nur sie leistet Gewähr für einen inneren und nothwendigen Zusammenhang der durch die Classification unterschied-

denen Principien oder Begriffe. Es ist hiernach klar, dass die Philosophie als Ganzes, wie wir sie im vorausgehenden Paragraphen geschildert haben, eines solchen Systems nicht fähig ist, weil die Heterogenität der einzelnen philosophischen Aufgaben eine Ableitung aus einer obersten Bestimmung unmöglich macht, und weil zugleich die in der ersten und dritten Aufgabe der Philosophie gesetzte Wandelbarkeit ihres Bestandes eine zufällige zeitliche Bedingung einführt, die mit der logischen Allgemeingiltigkeit eines systematischen Aufbaus unvereinbar ist. Muss so auf ein System der Philosophie im Allgemeinen verzichtet werden, so braucht darum doch nicht eine Systematisirung einzelner dazu geeigneter Theile der Philosophie zu fehlen. Wir wollen daher im Folgenden versuchen, die Hauptgesichtspunkte einer systematischen Gliederung für die besonderen Aufgaben der Philosophie zu entwickeln. Zugleich lassen sich dabei einige Bemerkungen über das zweckmässigste Verfahren, das bei der Darstellung und Untersuchung dieser verschiedenen Theile einzuschlagen ist, anfügen.

2. Die Metaphysik als wissenschaftlich-praktisch begründete Weltanschauung zerfällt in einen allgemeinen und einen speciellen Theil. Während jener die höchsten oder letzten Principien einer Weltansicht entwickelt, hat dieser die Vorbedingungen für eine solche allgemeine Untersuchung dadurch zu schaffen, dass er die Resultate der für die Metaphysik in Betracht kommenden Wissenschaften ihren Bedürfnissen anpasst. Bei der üblichen Theilung in Natur- und Geisteswissenschaften lässt sich die specielle Metaphysik in die beiden Hauptformen einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik des Geistes nach einer bereits üblichen Ausdrucksweise gliedern. Was die Naturwissenschaften zu einer Weltanschauung beitragen, hat die Metaphysik der Natur in geordneter Darstellung vorzuführen. Sie wird sich dabei vornehmlich auf Astronomie, Physik, Chemie und Geologie einerseits, auf die biologischen Disciplinen andererseits zu stützen haben. Den metaphysischen Ertrag der Geisteswissenschaften hat sodann die Metaphysik des Geistes zusammenzustellen. Hierbei liefern ihr die wichtigsten Hilfsmittel die Psychologie, die Ethik, die Religionsphilosophie und die Philosophie der Geschichte. Da eine Metaphysik ohne Transcendenz über das Erfahrbare hinaus ohne Abschluss bliebe und diese selbstverständlich in

der allgemeinen Metaphysik ungleich freier und kühner geübt werden muss, als in der speciellen, so ist, wie wir glauben, das zweckmässigste Verfahren in diesem Theile der Philosophie eine inductive Methode (vgl. § 4, 7). Die specielle Metaphysik bildet in diesem Sinne die unumgängliche Voraussetzung der allgemeinen. Darum kann doch in der logischen Gesetzen folgenden Darstellung der Metaphysik die Ontologie, das ist eben die allgemeine Metaphysik, der Kosmologie und der Psychologie, das sind etwa die Metaphysik der Natur und die des Geistes, vorangestellt werden.

3. Die Wissenschaftslehre, welche die Voraussetzungen aller Wissenschaften zu untersuchen hat, gewinnt eine einfache Eintheilung durch die Unterscheidung materialer und formaler Voraussetzungen. Was unter beiden zu verstehen ist, bedarf nach den früheren Erörterungen (vgl. § 5 und 6) und der kurzen Gegenüberstellung in § 33, 4 keiner Erläuterung. Die dadurch bedingten Haupttheile der Wissenschaftslehre sind die Erkenntnistheorie und die Logik. Mit dem Inhalt der allgemeinsten oder obersten Begriffe und Urtheile aller Wissenschaften beschäftigt sich jene, mit der Gesetzmässigkeit des in allen Wissenschaften geübten Forschens und Denkens hat es diese zu thun. Ausser dieser Haupteintheilung gewinnen wir noch eine besondere Gliederung dadurch, dass wir zwischen einer reinen oder allgemeinen und einer angewandten oder speciellen Erkenntnistheorie und Logik unterscheiden. Jene beschränken sich auf das allen Wissenschaften nach Inhalt und Form Gemeinsame, diese dagegen unterziehen die materialen und formalen Voraussetzungen bestimmter Wissenschaften oder bestimmter Gruppen von ihnen einer Analyse und Prüfung. Darum gibt es eine Erkenntnistheorie und eine Logik der Naturwissenschaft, eine solche der Mathematik, eine solche der Geisteswissenschaften u. dgl. mehr. Das Verfahren, das in der Wissenschaftslehre der Natur der Sache nach am meisten empfohlen werden kann, besteht in einer möglichst vollständigen Zusammenstellung und Zergliederung des durch die Wissenschaften selbst gelieferten Materials. Ihre Methoden und Formen, ihre Kategorien und Grundsätze sollen erkannt, geordnet und einwandfrei entwickelt werden. So trägt auch hier die Untersuchung einen induktiven Charakter. Dagegen kann auch hier die systematische Darstellung der Ergebnisse solcher Untersuchung

deductiv erfolgen, indem der reine oder allgemeine Theil die logische Voraussetzung des angewandten oder besonderen bildet. Dem Ideal einer vollständigen Classification und Deduction können sich Erkenntnistheorie und Logik am meisten annähern. Auch in dieser Hinsicht dürfen sie als die philosophischen Grundwissenschaften gelten.

4. Welche Einzelwissenschaften durch die Philosophie vorbereitet werden sollen, oder in welchen sie eine anregende Thätigkeit kundgeben soll, lässt sich begreiflicher Weise nicht *a priori* ausmachen. Eine systematische Zusammenstellung der der dritten Aufgabe der Philosophie angehörenden Theile ist daher gänzlich un- ausführbar. Wir können uns nur darauf beschränken, den Stand der Sache in der Gegenwart zu bezeichnen, d. h. zu sagen, welche Einzelwissenschaften zur Zeit innerhalb der Philosophie für einen selbständigen Betrieb heranreifen. Nach dem, was wir im II. Kapitel bei Gelegenheit der einzelnen philosophischen Disciplinen darüber bemerkt haben, lassen sich die Psychologie, die Ethik, die Aesthetik und die Sociologie dazu rechnen. Aber ein solcher Uebergang in den einzelwissenschaftlichen Betrieb ist niemals eine einfache Ablösung des ganzen Gebiets von der Philosophie, sondern immer nur eine Differenciirung in einen philosophischen und einen einzelwissenschaftlichen Theil gewesen, und so wird voraussichtlich auch bei allen diesen Disciplinen eine entsprechende Scheidung sich vollziehen. Am meisten vorbereitet ist diese Theilung bei der Psychologie, demnächst vielleicht bei der Sociologie; und hier liessen sich auch unschwer die Momente angeben, die für eine philosophische Aufgabe auf Grund des selbständig gewordenen einzelwissenschaftlichen Gebiets anzuerkennen wären. Die Art, wie in diesen Fällen Philosophie getrieben wird, lässt sich an der bereits verselbständigten Naturphilosophie am besten ersehen. Metaphysik, Erkenntnistheorie, Logik und etwa noch der Hinweis auf neue wissenschaftliche Aufgaben oder eine Kritik der in den entsprechenden Einzelwissenschaften ausgebildeten Theorien, also alle besonderen Aufgaben der Philosophie vereinigen sich in solchem Falle, um einem bestimmten Gegenstande ihre Bemühungen zu widmen (vgl. § 33, 6). Wir haben deshalb auch im II. Kapitel bei der Bestimmung der einzelnen Aufgaben einer Naturphilosophie, einer Rechtsphilosophie,

einer Religionsphilosophie im philosophischen Sinne dieser Begriffe regelmässig auf eine solche Mannichfaltigkeit ihres Inhalts hinzuweisen Veranlassung genommen. Der bleibende Kern der Philosophie aber ruht hiernach in der Metaphysik und der Wissenschaftslehre. Sie sind, wie schon früher gesagt wurde, das A und O aller Wissenschaft.

5. Aus einer monarchischen Verfassung der Wissenschaften ist mit der Zeit eine demokratische geworden. In unbestrittener Alleinherrschaft gebot früher die königliche Philosophie den einzelnen Disciplinen, schlichtete ihre Streitigkeiten, ertheilte ihnen weise Rathschläge und öffnete freigebig ihren Schatz von Ideen und Methoden für die Bedürftigen. Und sie kamen in hellen Schaaren und beiferten sich die Anweisungen der Herrscherin zu befolgen und von ihrem Vorbild und Reichthum für ihre eigene Haltung und Ausstattung Nutzen zu ziehen. Aber dann erwachten sie wie aus bösem Traume: der Weg, den man ihnen gezeigt, war ein Irrweg gewesen, die Güter, die sie empfangen, ein werthloser Flitter und die stolze, ebenmässige Gestalt der Königin selbst, der zu gleichen sie begehrt hatten, eine erlogene Vollkommenheit. Da wurde sie vom Throne gestossen, und eine hastige und erfolgreiche Entwicklung aus eigener Kraft liess die Betrogenen bald in anmassende Selbstgerechtigkeit versinken. Von dem organisch gegliederten Reiche war nichts mehr zu spüren, in ein anarchisches Nebeneinander hatte sich der »Gliederbau« des wissenschaftlichen Betriebes aufgelöst. Inzwischen war die Verstossene und Verachtete in sich gegangen, sie hatte den hohlen Früchten dialektischer Kunst entsagen, im Kleinen tüchtig und zuverlässig sein und sich der Macht der Thatsachen beugen lernen. Als nun die kurzsichtige Geschäftigkeit der früheren Unterthanen in ungestümem Anlauf nach dem verlassenen Scepter griff und die seelenlose Puppe des Materialismus zur Herrscherin erküren wollte, da trat sie in der festen Rüstung der Erkenntnistheorie wieder auf den Plan, wehrte den Sturm ab und wies mit klaren, klugen Worten die Unbesonnenen in ihre Grenzen zurück. Seitdem ist ihr Ansehen beträchtlich gewachsen, zumal da man merkte, dass keine Herrschaftsgelüste sie mehr beseelten. Ein friedliches Wechselverhältniss hat sich in der Gegenwart angebahnt. Durch die Einzelwissenschaften, mit ihnen und für sie arbeitet die Philosophie in

der Metaphysik, der Wissenschaftslehre und den vorbereitenden Bemühungen. Ebenso sind jene geneigt, durch die Philosophie sich fördern zu lassen, mit ihr der Erkenntnis zu dienen und für sie Beiträge zu sammeln. Dass die Philosophie in dieser demokratischen Verfassung nichts von ihrem wahren und eigentlichen Beruf eingebüsst hat, sondern ganz im Geiste ihrer ruhmreichen Traditionen wirkt und strebt, das hofft diese Einleitung in die Philosophie gezeigt zu haben.

I. Namenregister.

- Adickes 326.
Aenesidemus 137.
Agrippa 137.
d'Alembert 15, 139 f.
Alengry 109.
Allen, Grant 94.
Anaxagoras 98, 168,
191, 256.
Anaximenes 167.
Anselm v. Canterbury
98, 251.
Aristipp 126.
Aristoteles 8, 14 f., 20 f.,
33, 43 ff., 55, 62 ff.,
73, 75, 77, 82, 85, 88 f.,
97 f., 125, 134, 150,
191 f., 217, 220, 250 f.,
256, 301, 308, 315.
Aristoxenos 89.
Arkesilaus 137.
Atomiker 55, 168.
Augustin 98, 103 f., 232,
239.
Avenarius 43, 69, 72,
141, 154, 162.
Bacon, F. 9, 14 f., 18,
33, 45, 47, 53, 63, 126,
140, 309.
Bacon, R. 55.
Bahnsen 235, 255.
Bain 73.
Barth 109.
Batteux 89.
Baumann 85.
Baumgarten 73, 88, 91,
126.
Baur 101.
Bayle 137.
Bendixen 62, 101.
Beneke 11, 67, 270.
Bentham 303, 322.
Bergbohm 87.
Berkely 34, 127, 140,
152, 155, 186, 269.
Bernheim 106.
Bodin 104.
Boileau 89.
Bois-Reymond, P. du 62.
Bois-Reymond, E. du
179, 231.
Bon 43.
Bonnet 66 f.
Boole 51.
Bosanquet 97.
Bossuet 104.
Bradley 52, 150, 162.
Bray 97.
Brentano 68, 289.
Briegleb 3.
Bruno 57, 182, 261.
Buckle 260.
Büchner 173 f.
Bütschli 227.
Busse 43, 198, 200, 213.
Butler 78, 285.
Caird 101.
Carriere 97.
Cartesius s. Descartes.
Carus 141.
Casmann 62.
Cathrein 85.
Charron 77, 137.
Chrysispos 44.
Cicero 8, 73, 85.
Clarke 301.
Cohen, 38, 43.
Cohn 97.
Comte 25, 71, 94, 106 f.,
140 f., 145, 303, 309,
322.
Condillac 127.
Conдорсет 106.
Cornelius 3, 154.
Cossmann 218, 227.
Counilhac 249.

- Credaro 145.
 Croce 97.
 Crusius 252.
 Cudworth 78, 285, 301.
 Cumberland 303, 309,
 322.
 Cusanus 56.

 Darwin 219 f., 286.
 Demokrit 55, 74, 124,
 150, 171, 216, 315.
 Descartes 9 f., 14, 18,
 21, 45, 47, 58, 62 ff.,
 98, 125, 145, 164, 168,
 182, 192 f., 218, 225,
 250 ff., 254, 268, 276,
 284, 301, 309.
 Dessoir 73.
 Deussen 32.
 Dieterich 32.
 Dilthey 90.
 Döring 11, 13, 83, 238.
 Dorner 85.
 Drews 267, 281.
 Driesch 220, 225, 227.
 Drobisch 47, 249.
 Dubos 89.
 Dühring 21, 62, 141, 165.
 Duns Scotus 240, 277.

 Ebbinghaus 73.
 v. Ehrenfels 84.
 Eleaten 124, 150, 165,
 231, 261.
 Eisenhans 289.
 Empedokles 168.
 Epikur 9, 55.
 Epikureer 8, 14, 75 f.,
 126, 150, 171, 301,
 308.
 Erdmann 52, 160.
 Erhardt, F. 43, 227.
 Erhardt, S. 2.
 Eucken 102, 122.

 Fechner 22, 65, 67, 71,
 93 ff., 97, 143, 167,
 202 f., 209, 225, 263 f.
 Fester 109.
 Feuerbach 100, 265, 303.
 Fichte, J. G. 10, 24, 33,
 36, 126, 143, 153, 165,
 204, 258, 285, 302,
 309.
 Fichte, I. H. 251.
 Fick 37.
 Flint 109, 143, 145.
 Flügel 122, 280.
 Fönsegrive 249.
 Fouillée 109, 121, 145.
 Fowler 52.
 Fraser 33 f., 267.
 Fredbärj 238.
 Freytag 162.

 Galenus 66.
 Galilei 55 ff., 69.
 Gallinger 292.
 Gehrich 101.
 Geulincx 193.
 Geyer 87.
 Geysler 267.
 Giddings 209.
 v. Gizycki 322.
 Goclenius 62.
 Göring 130, 132.
 Goldfriedrich 109.
 Gomperz, H. 326.
 Gomperz, Th. 47.
 Gorgias 136.
 Green 34.
 Groos 97.
 Grose 34.
 Grosse 96 f.
 Grotius 86.
 Gruber 145.
 Gutberlet 61, 249, 281.
 Guyau 97.

 Haeckel 174, 261.
 Hamann 255.
 Hamilton 47.
 Hanne 102.
 Hartley 66 f.
 v. Hartmann 22, 26, 32,
 43, 62, 85, 97, 160,
 162, 204, 234, 237 f.,
 261, 309, 322, 326.
 Haym 13.
 Hebler 249.
 Hegel 10, 17 f., 21 f., 24,
 28, 30 f., 36 f., 47 f.,
 59, 93, 100, 104, 143 f.,
 154, 163, 165 f., 172,
 204, 233, 236, 252,
 261, 286, 302, 309,
 319.
 Hegesias 232.
 Heinze 13.
 Helmholtz 37.
 Helvetius 79, 286, 314.
 Heraklit 74, 167.
 Herbart 2, 11 f., 18,
 22, 24, 36, 47, 67, 73,
 79, 84, 86 f., 93, 119,
 122, 143, 163, 169,
 184, 219, 242, 250 f.,
 256, 269, 272, 276 f.,
 285, 303, 309.
 Herbert v. Cherbury 98,
 164, 259.
 Herder 104, 107, 233.
 Herodot 7.
 Heydenreich 3.
 Heymans 38, 43, 205.
 Hildenbrand 88.
 Hirth 94.
 Hobbes 9, 14, 18, 45,
 53, 86, 126, 171, 216,
 241, 282, 301, 308,
 322.
 Hobhouse 43.
 Hodgson 32.

- Höfding 72, 101.
Höfler 52, 72.
v. Holbach 58, 79, 172, 286.
v. Holtzendorff 87.
Home 90 f.
Hontheim 51.
Hooke 172.
Hume 25, 34 f., 37, 68, 80, 99, 111, 127, 135, 137 f., 140, 142, 153, 194, 241, 252, 269 f., 303, 309.
Husserl 52.
Hutcheson 80, 90, 303, 309.
Huxley 25.
- Ibn Khaldun 104.
v. Ihering 87.
Imelmann 53.
Indische Philosophie 231, 233.
- Jakob 99.
James 73, 102, 281.
Janet 227.
Jerusalem 6.
Jevons 51 f.
Jodl 73, 85, 281.
Jonische Naturphilosophen 20, 54.
- Kant 3, 10, 16 ff., 22 ff., 29, 31 f., 35 ff., 39, 46 f., 58, 61, 71, 73, 78 f., 81, 86, 91 ff., 99, 111, 123, 125 ff., 133 ff., 133, 142 f., 158 ff., 175, 185, 194, 213, 217, 220, 231, 241, 250 ff., 255 f., 258, 269, 277, 284 f., 290 ff., 302, 306, 309, 318 f.
- Karneades 137.
Kauffmann 141, 154.
Kepler 55 f.
v. Kirchmann 33 f., 232.
Knight 97.
König 162, 227.
Koestlin 94, 97.
Kopernikus 55, 147.
Krause 263, 309.
Kreibig 84.
Kroman 62.
Külpe 73.
Kuhlenbeck 261.
Kyniker 321.
Kyrenaiker 126, 232, 303, 314.
- Laas 141, 145.
Ladd 38, 43, 72, 143, 162, 281.
La Mettrie 172.
Lange 25, 170, 181, 214.
Lasswitz 62, 129, 141, 205.
Leibniz 21, 30, 35, 58, 65 f., 73, 98, 119, 122 f., 125, 135, 164, 168, 182 ff., 188, 214, 217, 220, 230 ff., 240, 250 ff., 253, 256, 269, 275 f., 284, 301, 309, 318.
- Lessing 104, 233.
Leukippos 171, 216.
Lewes 140.
Liard 53.
Liebmann 122, 129, 143, 214, 257.
Lindsay 267.
Lipps 11, 34, 38, 51, 68 ff., 85, 292 ff., 318 f.
- Litré 140.
Locke 33 ff., 37, 43, 57, 64 f., 68 f., 71, 79, 90, 126 f., 259, 269, 285 f., 303, 309, 322.
- Longin 88 f.
Loria 109.
Lotze 31 f., 37, 42, 52, 67, 71, 97, 108, 119 ff., 184, 193, 199, 204, 217, 219 f., 242, 250 ff., 269, 285, 294, 309, 315.
- Lucrez 171.
Luther 77.
- Mach, E., 37, 62, 68, 154, 160.
Mach, Fr. J. 249.
Mackenzie 85.
Maine de Biran 184, 191.
Mainländer 235.
Malebranche 145, 193.
Manchot 249.
Marshall, H. R., 97.
Marshall, N. H., 102.
Marx 105.
Meinong 83.
Melanchthon 44, 62, 77.
Melissos 165.
Mendelssohn 91.
Merkel 87.
Mill 37, 47, 127, 141, 143, 160, 303, 322.
Mirabaud 58.
Moleschott 173, 175.
Montaigne 137.
Montesquieu 104.
Müffelmann 249.
Münsterberg 72, 281.
- Natorp 141.
Neumeister 225, 227.
Neuplatoniker 89, 150, 164, 181, 231.
Newton 28, 55, 257.
Nietzsche 321.

- Oelzelt-Newin 238.
 Oken 59.
 Ostwald 37, 61, 177.

 Parmenides 124, 165.
 Paulsen 2, 11, 84, 167,
 270 f., 273, 277 ff.,
 322.
 Pauly 225, 227.
 Pearson 62.
 Pesch 61.
 Petzoldt 72.
 Pfeiderer, E. 326.
 Pfeiderer, O. 102.
 Pierce 51.
 Platner 66.
 Platon 8, 12 f., 15, 20,
 33, 39, 43, 55, 63,
 74 f., 87 ff., 98, 110,
 124, 134, 150, 164,
 167, 181, 191 f., 216,
 231, 234, 250 f., 255 f.,
 301, 308, 315.
 Plotin 88 f., 164.
 Plümacher 238.
 Port-Royal 45.
 Prantl 53.
 Priestley 66, 241.
 Protagoras 126, 136,
 209.
 Pünjer 101 f.
 Pyrrhon 136.
 Pythagoras 110.
 Pythagoreer 74.

 Quintilian 89.

 Ramus 45.
 Rauwenhoff 102.
 Raymund v. Sabunde 98.
 Rehmke 72, 281.
 v. Reichlin-Meldegg 3.
 Reid 78.
 Reimarus 259.

 Reinhold 3, 138.
 Reinke 61.
 Renouvier 19, 143.
 Rickert 109.
 Riehl 13, 38, 43, 130, 141.
 Ritschl 37.
 Ritter 97.
 Roberty 145.
 Rocholl 104.
 Rousseau 321.
 Royce 143, 162, 267.
 Royer-Collard 191.
 Rydberg 238.

 Sabatier 101.
 Saint-Simon 106 f., 140.
 Schasler 97.
 Schelling 2, 24, 28, 30,
 36, 58 f., 93, 129 f.,
 143, 154, 165 f., 204,
 219, 241, 286.
 Schiller 73, 92.
 Schleiermacher 21, 100,
 285, 309.
 Schmidt 162.
 Schmitz-Dumont 61.
 Scholastik 20, 31, 44 f.,
 98, 239, 301.
 Scholten 249.
 Schopenhauer 21 f., 24,
 32, 36, 79, 93, 129,
 143, 162, 185, 230,
 233 ff., 236, 241, 261,
 277 ff., 285, 303, 309.
 Schottische Schule 78,
 285.
 Schroeder 51.
 v. Schubert-Soldern 43,
 153.
 Schultze 61.
 Schulze 138.
 Schuppe 38, 42, 52, 141,
 154.
 Schwarz 85, 162.

 Seneca 53, 73.
 Seth 84.
 Sextus Empiricus 137.
 Seydel, M. 171.
 Seydel, R. 102.
 Shaftesbury 80, 90, 302,
 309, 315.
 Sidgwick 85.
 Siebeck 73, 102.
 Sigwart 52, 106, 218,
 227, 326.
 Simmel 85, 106.
 Smith 80, 303, 309.
 Sokrates 8, 74, 124, 135,
 281, 300, 308, 315.
 Sommer 73.
 Sophisten 8, 74, 126,
 136, 209.
 Spencer 25, 80, 85, 107,
 121, 141, 160, 203,
 207, 287, 309.
 Spicker 267.
 Spinoza 21, 58, 79, 82,
 119, 121, 125, 134,
 164, 168, 182, 193,
 203, 205, 214, 216,
 240, 262, 276, 284,
 302, 308.
 Spiritualistische Schule
 191.
 Stahl 88.
 Stammler 88.
 Stange 85.
 Steffens 59.
 v. Stein, H. 97.
 Stein, L. 109.
 Stoiker 8 f., 14, 44, 75,
 126, 150, 171, 232,
 239, 301, 308, 321.
 Stout 72 f.
 Strong 215.
 Strümpell 4.
 Struve 4.
 Stumpf 214.

- Suabedissen 1.
 Sulzer 91 f.
 Syrkin 109.
- Tafel 145.
 Taine 94 f.
 Telesius 56.
 Tetens 67, 91, 240.
 Thales 167.
 Thiele 102.
 Thieme 307.
 Thomas v. Aquino 63,
 73, 239, 256, 277, 301.
 Thukydides 8.
 Tiele 101.
 Timon 136.
 Tindal 99, 259.
 Titchener 72.
 Toland 99, 172, 259.
 Traeger 249.
 Trendelenburg 47, 254.
 Turgot 107, 139.
- Ueberweg 10, 13, 53,
 174.
 Ulrici 251.
 Unold 84.
- Vacherot 191.
 Varro 98.
 Venn 51.
 Vetter 107.
 Vico 100.
 Vischer 93.
 Vitruv 89.
 Vogt 173, 175.
 Volkelt 43, 238.
 Volkmann, P. 62.
 Volkmann, W. 73, 281.
 Voltaire 102, 104, 259.
- Walch 1, 3.
 Wallaschek 87.
 Walter, J. 97.
 Walter v. Walthofen
 267.
 Ward 143, 145.
 Wartenberg 215.
 Watson 326.
 Weber 71.
 Weisse 251.
 Weygoldt 238.
 Willareth 238.
 Williams 239.
- Willmann 163.
 Windelband 11, 13, 122,
 129.
 Witte 280.
 Wobbermin 267.
 Wolff, Chr. 10, 15 f.,
 18, 21, 28, 30 f., 46,
 53, 63, 73 f., 91, 98,
 125, 302, 318.
 Wolff, G. 225, 227.
 Wundt 4, 11, 17, 19,
 26, 31 f., 33, 42, 52,
 61, 67, 71 f., 80, 85,
 106, 111, 162, 135,
 202, 213, 270, 272 f.,
 277, 279 ff., 287 f.,
 309, 319 f., 322, 325.
- Xenophanes 165, 167.
 Xénopol 109.
- Zenon (Eleate) 165.
 Zenon (Stoiker) 44.
 Ziegler 85.
 Zimmermann 94, 97.

II. Sachregister.

(Die wichtigeren Stellen sind durch Kursivschrift hervorgehoben.)

- Abhängigkeit** 33, 39, 65, *69 f.*, 172, 175 *f.*, *179 f.*
Absolut 10, 17, 25, 84, 100, 141, *153 f.*, 165 *f.*, *204*, 252, *312 f.*, 316, 319 *f.*, 324 *f.*
Achtung *292*, 317.
Actualitätstheorie 118 *f.*, *267 ff.*
Aesthetik 2, 11 *f.*, 17, 19, 46, 88, *88 ff.*, 113 *f.*, 202, 316, 335.
Aeussere Erfahrung, Wahrnehmung 34, *64*, 69, 127, 158, 209, 226.
Agnosticismus *25*, 141, 143, 145, 160, 203.
Allgemeingiltig 10, 13, 33, 35 *f.*, 40, 48, 74, 78, 81, 92, 111, 115, *123 ff.*, 129, 131 *ff.*, 156 *f.*, 259, 274, 284 *f.*, *289 ff.*, 333.
Analytik 44.
Analytisch 68, 71, *126*, 165, 169.
Angeboren *35 f.*, 125 *f.*, 131, *284 ff.*, 288.
Animismus 140, 190, *201 f.*
Anthropologie 15, 62, 100.
Apathie 76, 301.
A posteriori 10, 16, 40, 99, 128, 201.
Apperception *183*, 275.
A priori, Apriorismus 10, 16, 23, 26, *35 f.*, 40, 46, 53, *78 ff.*, 85 *f.*, 99, 120 *f.*, *123 f.*, *127 ff.*, *283 ff.*, 302.
Associativer Factor 95.
Ataraxie 76, 136.
Atheismus 118, 249 *f.*, 260, *262 ff.*
Atomismus 61, 124, 168, 171, 216.
Aussenwelt 22, 116, *145 ff.*, 187, 193, 223, 329.
Autonomie 120 *f.*, *281 ff.*, 291 *f.*, 321.
Axiologie 83.
Axiom 15, *33*, *38 ff.*, 67, 78, 129, 234.
Begehrungsvermögen 15, 91, 276.
Begriff 7, 13, 38 *ff.*, 44 *ff.*, *49 f.*, 74 *f.*, 126 *f.*, 156, 166, 181, *251 ff.*, 261.
Beweise für das Dasein Gottes 23, 98 *f.*, *251 ff.*, 265, 297.
Bewusstsein 38 *ff.*, 50, *64 ff.*, 67 *f.*, 116, 129, 173 *f.*, 189, 192, 218, *225 f.*, 244, 257 *f.*, 263 *f.*, 268, 271 *f.*, *274 f.*
Causalität 21, 25, 33 *f.*, 39, 41 *f.*, 55, 77, 87, 106, 117, 126, 153, 161, 164, *178 ff.*, *193 ff.*, 199, *216 ff.*, 238 *ff.*, *255 ff.*, 272.
Christenthum *76 f.*, 97 *ff.*, *232*, 239, 301 *f.*, 313, 315.
Conscientiaismus 145 *f.*, *152 ff.*, 265, 268 *ff.*, *273 ff.*

- Deduction, deductiv** 16, 43 ff., 47, 60, 166, 332, 335.
Definition 7, 43 f., 320, 327 f., 332.
Deismus 118, 164, 249 ff., 259 ff.
Denken 88 ff., 45 ff., 49, 63 f., 82, 118, 123 f., 126, 134, 136, 155 ff., 161, 165, 172, 192, 203, 214, 246 f., 252 ff., 268, 276, 296 f., 334.
Descendenzlehre 61, 219.
Descriptiv 68, 71.
Determinismus 77, 118 f., 238 ff.
Dialektik 13 f., 20 f., 33, 44.
Dialektisch 17, 21, 44, 47, 100, 104, 165 f., 204, 297, 319.
Ding an sich 22 ff., 29, 42, 128, 146, 158 ff., 185, 187, 241 ff., 277.
Directer Factor 95.
Dogmatisch, Dogmatismus 24, 35, 57, 75, 116, 119, 133 ff., 160, 175.
Dualismus 66, 117, 168, 170 f., 175, 177 f., 189, 191 ff., 201, 205, 215, 227, 250, 266, 272.
Dynamisch 58, 186, 189.

Egoismus 121, 288, 307 ff., 316, 318.
Einführung 95, 202.
Einheitsbedürfniss 168, 193, 198 f.
Eintheilung 13, 44.
Einzelwissenschaft 10 ff., 15 ff, 26, 28 f., 37, 41 f., 47, 56, 61, 72, 83, 96, 101, 103, 108, 110 f., 113, 134, 139, 141, 144, 190, 278, 324 f., 327 ff., 335 f.
Elementarlehre 46, 49.
Empirikriticismus 141, 154.
Empirisch, Empirismus 10, 16, 35, 53, 57, 63, 65, 78 ff., 94 f., 103 ff., 116, 120, 122 ff., 229, 255, 283 ff., 301.
Energie 41, 59, 61, 157, 164 f., 168, 176 ff., 195 ff., 222, 248.
Entelechie 63, 192, 220.
Entwicklung 58, 106 f., 120, 219, 233, 260, 278, 284 ff., 319 f.

Erfahrung 10 f., 24 ff., 29 ff., 40, 50, 54, 57, 64 f., 69 ff., 78 f., 116, 120, 122 ff., 134, 165, 185, 200, 255, 271, 280, 284 ff., 301.
Erhaben 88 f., 92.
Erkenntnislehre 18, 32.
Erkenntnistheorie 8, 10 f., 13 ff., 22, 25, 32 ff., 52, 54, 59 ff., 70, 83, 96, 98 ff., 102, 105 f., 110 f., 113, 115 f., 122 ff., 180, 187, 200, 205, 215, 217 f., 283 ff., 288, 327, 334 ff.
Erkenntnisvermögen 15, 24, 32, 37, 57, 91, 123, 132, 134, 140, 276.
Erlebniss 31, 69, 185, 205, 274, 280.
Erscheinung 13, 22, 25 ff., 36, 116, 128, 146 ff., 158 ff., 185, 187, 208, 226, 241 ff., 255, 274.
Erste Philosophie 8, 14 f., 20 f., 33.
Esoterisch 75.
Ethik 13 ff., 17, 19, 73 ff., 86 f., 95 f., 98, 100, 113, 116, 120 f., 125, 133, 142, 242 f., 248, 281 ff., 333, 335.
Ethisch 24, 73 ff., 116, 120 f., 170, 242 f., 245 ff., 251, 258, 281 ff.
Eudämonismus 121, 293, 313 ff., 321 ff.
Evolutionismus 79 f., 120 f., 233, 236, 283, 285 ff., 319 f., 325.
Exoterisch 75.

Fatalismus 239, 244, 248.
Fetischismus 250.
Finalität 117, 216 ff.
Form 33, 35, 48, 55, 78, 93 f., 98, 192, 221, 223, 241, 334.
Formästhetik 93 ff.
Formal, Formalismus 32 f., 43 f., 46, 48 f., 60, 87, 92 ff., 111, 114, 120, 128, 246 f., 289 ff., 319, 321, 323, 334.
Formalwissenschaft 111, 128, 131, 145 f., 166, 253, 296.
Freiheit 24, 42, 56, 77, 87, 118, 216, 238 ff., 277, 283, 317, 321.

- Gefühlsmoral 120 f., 300 ff.
 Gefühlsvermögen 91, 276.
 Gehaltsästhetik 93, 95.
 Geist 53, 63 f., 98, 107, 125, 174, 261.
 Geisteswissenschaft 22, 28, 145, 161, 333 f.
 Geschichtswissenschaft 15, 102 f., 105 f., 107 f., 112.
 Gewissen 82, 284 ff., 317, 323.
 Gewissheit 34, 111, 125 f., 134, 139, 142, 156 f.
 Glückseligkeit 11, 74 f., 80, 232, 300, 303, 313 ff.
 Gott 15, 23 f., 75 ff., 97 ff., 118, 127, 153, 164, 167, 182, 193, 203 f., 230, 232, 235 f., 240, 249 ff., 281 f., 313.
 Grund 14, 21, 125.
 Güterlehre 11, 326.
 Gut (Adj.) 74 f., 81 f., 98, 117, 230 ff., 245, 281 ff.
 Gut (Subst.) 74 f., 82, 120, 170, 229 ff., 258, 299, 306, 311 ff.

 Hedonismus 121, 313 f.
 Heteronomie 120, 281 ff.
 Humanismus 77.
 Hylozoismus 201.

 Ich 70, 127, 147, 153 f., 165, 204, 269, 279.
 Idealismus 93, 116, 152 ff., 162 f., 165, 181, 185, 191, 208.
 Idee 13, 17, 34 ff., 47, 55, 74 f., 77, 79, 86, 89, 93, 98, 103, 106, 108, 125 f., 131, 181, 191, 217, 285, 303.
 Identitätslehre 201, 207.
 Immanent 29, 36, 40, 116, 123, 135, 217 f., 224, 250, 266, 313, 320, 324 f.
 Immanente Philosophie 141, 154.
 Immaterialismus 186.
 Indeterminismus 77, 118 f., 238 ff.
 Individualismus 106, 114, 121, 288, 307 ff., 316, 322.

 Induction, inductiv 16, 26, 44 ff., 47, 49, 51, 60, 143, 334.
 Inhaltslogik 51.
 Innere Erfahrung, Wahrnehmung 11, 34, 64 f., 69, 127, 158, 187 f., 209, 226, 244, 263, 275, 326.
 Intellectualismus:
 psycholog. 118 f., 261, 268, 276 ff.
 ethisch 300 ff.
 Intuitionismus, intuitiv 78, 120 f., 132, 283 f.
 Ipsismus 307.
 Irrationalismus 132.

 Kategorie 15, 33, 35, 38 ff., 47, 128, 161, 334.
 Kategorischer Imperativ 78, 241, 290 ff., 300.
 Körper 56, 64 f., 69 f., 147, 171 ff.
 Kosmologie 15 f., 22 f., 53, 63, 99, 251, 255 f., 334.
 Kraft 34, 41, 58, 142, 164 f., 168, 173 f., 180, 189, 193 f., 202.
 Criticismus 116, 119, 122, 127 ff., 139, 141 ff.
 Kritik 16, 42, 49, 60, 335.
 Kunst 8, 14, 39, 88 ff., 112.
 Kunstlehre 49, 84 f.

 Leben 27, 41, 59, 63 f., 73, 177, 218 ff., 257, 266, 268, 287.
 Lebensgeist 66.
 Logik, logisch 10 f., 12 f., 16 ff., 19, 21, 32 f., 35 ff., 39 f., 42, 43 ff., 54, 59 ff., 83 f., 87, 91, 102, 105 f., 110 f., 113 ff., 123, 133, 145, 166, 251, 253 ff., 261, 296 f., 327, 332, 334 f.

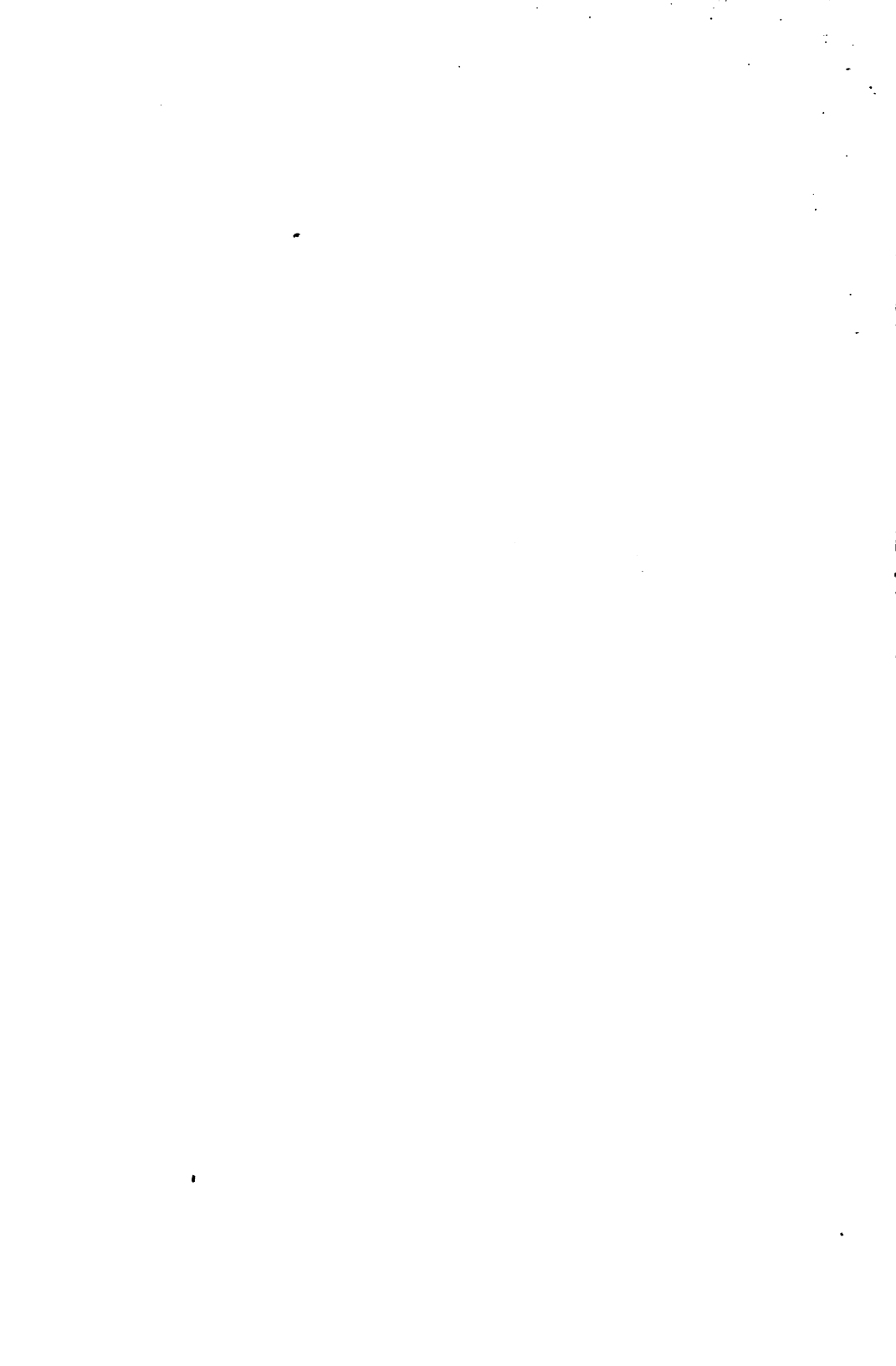
 Material, stofflich 32, 38, 41, 60, 87, 111, 120, 180, 189, 191, 289 ff., 334.
 Materialismus 37, 58, 66, 105, 115, 117, 135, 168, 170 ff., 193, 199 ff.,

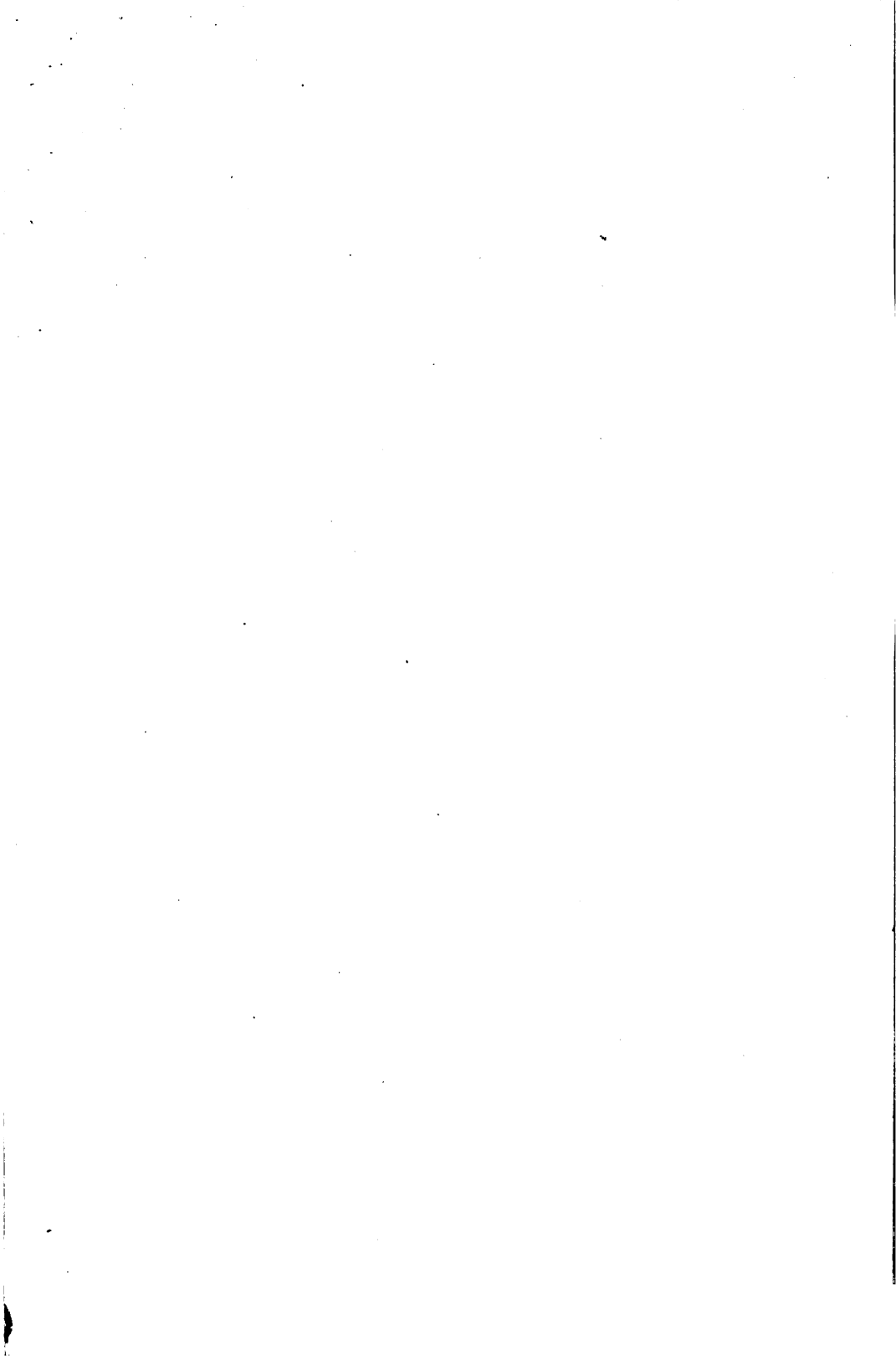
- 216, 250, 261, 264 f., 271, 286, 301, 314, 325, 336.
- Materie 35, 41, 55 ff., 75, 124, 152, 157, 168, 170 ff., 271.
- Mathematik 14, 16, 18, 35, 45, 50 ff., 56, 61, 97, 109 ff., 123 ff., 128, 145, 166, 253, 332, 334.
- Mechanisch, Mechanismus 55 f., 64, 117, 119, 172, 195, 199, 213, 216 ff., 239 f., 248, 264.
- Metaphysik, metaphysisch 8, 10 f., 13 ff., 20 ff., 33, 36 f., 42, 47 f., 53 f., 59 ff., 63, 66, 72, 77, 81 ff., 87, 95 f., 97 ff., 102, 108, 112, 114 ff., 117 ff., 131, 138, 140 ff., 163 ff., 327, 329 ff., 333 ff.
- Methode 16 f., 39, 45 ff., 60, 71, 87, 95, 103, 112, 138, 166, 328, 334.
- Methodenlehre 46, 49.
- Modus 34, 203, 276.
- Möglichkeit 55, 246 f., 252 f.
- Monade 21, 168, 183, 214, 276, 318.
- Monismus 66, 117 ff., 154, 168, 174 f., 186, 200 ff., 216, 250, 261, 264, 271 f.
- Monotheismus 250.
- Moralphilosophie 73 f.
- Motiv 74, 81, 120, 233, 240 ff., 243, 245 ff., 287, 300 ff., 325.
- Nativismus 283 f.
- Naturalismus 121, 261, 320 f., 323.
- Naturphilosophie 12 f., 17 ff., 22, 23, 30, 41, 53 ff., 63, 72, 108, 113, 115, 327, 331 f., 335.
- Naturrecht 74, 85 f.
- Naturwissenschaft 11, 13, 22, 28, 32, 35, 39, 41, 45, 53 ff., 58 ff., 65, 69, 71 f., 83, 108, 128, 145, 161, 185 f., 189 f., 193 f., 199, 201, 205, 211, 331 ff., 334.
- Neukantianismus 25, 36, 43, 141, 160.
- Nominalismus 44.
- Norm 11, 49, 78, 81, 84, 239 f., 321.
- Normativ 46, 48 f., 84, 96, 232 f., 239.
- Nothwendig 35 f., 40, 52, 111, 123 f., 127, 129, 131 ff., 240, 242, 246 f., 253.
- Object, objectiv, Objectivirung 33, 39, 50, 54, 56, 70, 90, 120, 129 f., 154, 180, 185, 200, 228 f., 279, 292 f., 295, 308 ff., 313, 318.
- Objectivismus 121 f., 312 ff.
- Occasionalismus 192 f.
- Oekonomik 14, 16, 74.
- Ontologie 15, 21 f., 99, 164, 251 ff., 297, 334.
- Optimismus 117, 119, 167, 228 ff., 262.
- Organisch, Organismus 58 f., 107, 190, 195, 211, 213, 217 ff., 244, 249, 266, 272, 278, 286, 324.
- Organon 44 f.
- Pantheismus 118, 164, 167, 249 f., 263 f.
- Panlogismus 252, 261.
- Pantheismus 114, 118 f., 164, 167, 215, 249 f., 261 ff.
- Panthelismus 261.
- Paränetisch 76.
- Parallelismus, psychophysischer 41, 67, 176, 180, 196, 201 ff.
- Perception 183.
- Perfectionismus 121, 316, 318 f., 324.
- Pessimismus 117, 228 ff., 262, 295.
- Pflicht 75, 120, 281 ff., 291, 295, 304, 319 ff., 323.
- Phänomenal, Phänomenalismus 22, 31, 116, 145 f., 158 ff., 208, 265, 269 f.
- Phänomenologie 17.
- Phänomenologisch 68.
- Philosophie:
Aufgabe 59 ff., 327 ff.
Begriff 7 ff., 327 ff.

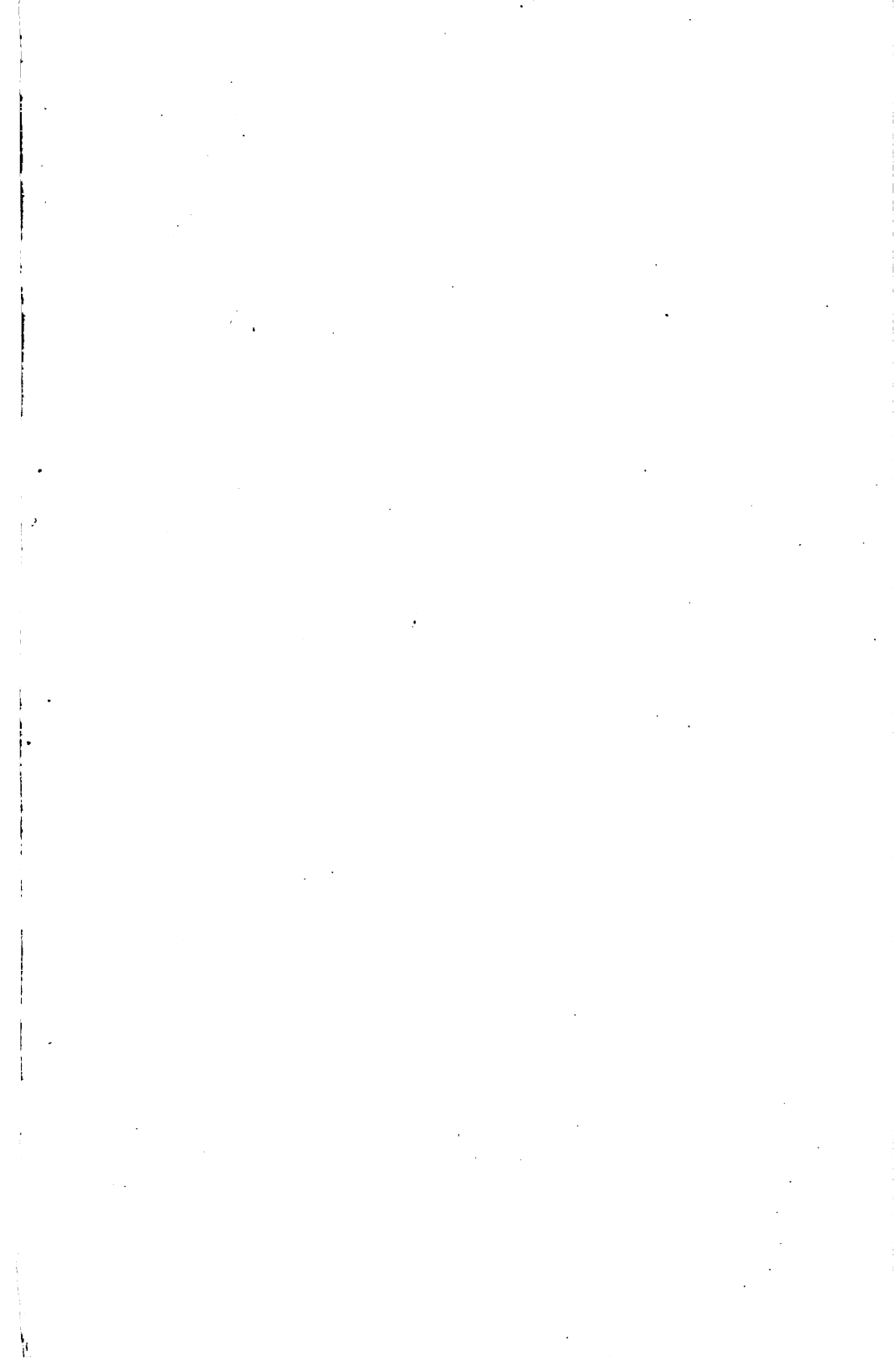
- Disciplinen 20 ff., 327 f.
 Eintheilung 13 ff.
 Geschichte 112.
 Richtungen 114 ff.
 System 332 ff.
 Philosophie des Geistes 17 f., 22, 28.
 Philosophie der Geschichte 19, 96,
 100, 102 ff., 327, 333.
 Physik 8, 13 ff., 18, 53, 59, 61, 63,
 97, 133, 333.
 Physiologie 53, 59, 65 ff., 70, 219.
 Physisch 56 f., 64, 67, 69, 154, 172 ff.
 Pluralismus 117, 119, 163 ff.
 Pneumatologie 63.
 Poesie 15, 28.
 Poetische Philosophie 14, 89.
 Politik 14, 16, 74.
 Polytheismus 250.
 Positivismus 22, 24 ff., 116, 133,
 139 ff.
 Postulat der praktischen Vernunft
 24, 142.
 Prästabilirte Harmonie 183, 214.
 Praktische Philosophie 2, 11, 14 ff., 73.
 Primäre, sekundäre Qualitäten 57,
 64, 90.
 Princip 10, 21, 32 f., 36 f., 43, 49, 55,
 59 ff., 73, 95, 117, 163, 327, 333.
 Principienlehre 18.
 Principium individuationis 41.
 Psychisch 27, 33, 57, 62 ff., 69, 78,
 95 f., 127, 154, 172 ff., 225 f.,
 243, 266 ff.
 Psychismus 186.
 Psychologie, psychologisch 11, 13,
 16 ff., 22 f., 32, 37 ff., 41, 43 ff.,
 53, 62 ff., 78 ff., 83 f., 87, 90, 95 f.,
 98 ff., 108 f., 110 ff., 115, 130 f.,
 135 f., 139 f., 193, 196 f., 199,
 201, 205, 211, 219, 226, 242 ff.,
 267 ff., 300, 304 f., 313, 317, 327,
 333 ff.
 Psychologismus 35, 38 ff., 49 f.
 Psychophysik 65, 193.
 Quantification des Prädikats 47.
 Rational, Rationalismus 10, 16 f.,
 22 ff., 63, 98 f., 116, 119, 122 ff.,
 134, 233 f.
 Real, Realität 22, 31 f., 39, 44, 55,
 70, 75, 116, 127 f., 131 f., 146 ff.,
 187, 200, 203, 208, 226, 230, 244,
 246 f., 252 f., 261 ff., 265, 268,
 271 f., 274 ff., 297.
 Reale 163, 182, 184, 269, 272.
 Realismus 44 (logisch), 116, 119,
 145 ff., 187, 253, 268, 274 ff.
 Realwissenschaft 145 f., 156, 158,
 160 ff., 166 ff., 253 f., 297.
 Rechtsphilosophie 17, 19, 74. 85 ff.,
 108, 335.
 Rechtswissenschaft 31, 85 ff., 145 f.,
 242, 247 f.
 Reflexion 64.
 Reflexionsmoral 120 f., 300 ff.
 Reformation 77.
 Regulatives Princip 36, 169 ff., 218 f.,
 256.
 Relation 34.
 Relativismus 116, 135.
 Religion 27, 37, 56, 58, 76 f., 98 ff.,
 112, 137, 169, 250 f., 259, 266, 320,
 325.
 Religionsphilosophie 17, 19, 23, 97 ff.,
 256, 333, 336.
 Richtigkeit 49, 254 f., 265, 297.
 Rigorismus 291, 306.
 Schlecht 75, 230, 245, 281 ff.
 Schluss 41 ff.
 Schönheit 81, 88 ff., 230, 232.
 Schuld 232, 239, 243, 245 ff.
 Seele 23 f., 41, 53, 62 ff., 118 f.,
 124, 153, 157 f., 163, 171 ff., 218 ff.,
 240, 266 ff., 329.
 Seelenlehre 62.
 Seelenvermögen 9, 15, 219, 276, 301.
 Selbstbeobachtung 71, 275.

- Sensation 64.
 Sensualismus 127.
 Singularismus 117, 163 ff., 170 f., 201, 256.
 Sinnesqualität 56, 64 f., 69, 150, 180.
 Sinnlichkeit 77, 92, 124, 128 f.
 Sittlich, Sittlichkeit 14, 24, 27, 56, 73 ff., 88, 120 f., 225, 238 f., 242, 245 ff., 250 f., 257 f., 281 ff.
 Skepticismus, skeptisch 57, 116, 133, 135 ff., 160.
 Sociologie 18 f., 78, 80 f., 83, 103, 106 f., 113, 140, 324, 335.
 Solipsismus 153.
 Somatologie 62.
 Spiritismus 191.
 Spiritualismus 66, 117, 119, 168, 181 ff., 199 ff., 208, 211, 250, 261, 264, 270, 272.
 Sprachphilosophie 109 ff.
 Sprachwissenschaft 49, 54, 109 ff.
 Stoff 29, 59, 75, 77, 123, 128, 158, 164 f., 171, 192, 194, 202, 222, 273.
 Subject, subjectiv, Subjectivirung, Subjectivität 33, 50 f., 54, 57, 70, 90, 100 f., 129 f., 136, 154, 157, 200, 228 f., 292 f., 295, 313, 318.
 Subjectivismus:
 erkenntnistheoretisch 116, 135 f.
 ethisch 121, 312 ff.
 Substantialitätstheorie 118 f., 267 ff.
 Substanz 21, 25, 34, 41, 63, 70, 118, 126 f., 159, 164, 169, 182, 203, 262, 267 ff.
 Supranaturalismus 132, 172.
 Synthetisch 126.
 Teleologie 16, 55, 58, 99, 117, 119, 216 ff., 239, 249 ff., 255 ff., 260, 265 f.
 Theismus 118 f., 164, 249 ff., 266.
 Theodicee 232.
 Theologie 9, 14, 22 ff., 25, 31, 37, 77, 97 ff., 118, 140, 249 ff.
 Theoretische Philosophie 14 ff., 97, 250 f.
 Timologie 83.
 Topik 44.
 Transcendent 23 ff., 29, 40, 116, 128, 134 f., 152 f., 155, 210 f., 217, 224, 230, 249 f., 255, 258, 260, 265, 269, 273 ff., 313, 315, 324, 333.
 Transcendental 39, 46, 93, 128, 158 ff.
 Transcendentalismus 116, 122, 129, 132.
 Tugend 73 ff., 88, 231 f., 301.
 Uebel 229 ff., 262, 301.
 Umfangslogik 51.
 Unbewusst 22, 35, 65 ff., 184, 204, 234 f., 261, 270.
 Universalismus 121, 288, 307 ff., 316, 318, 322, 325.
 Ursache 14, 21, 40, 117, 124, 127, 142, 153, 159, 161, 163 f., 167, 169, 193 f., 216 ff., 238 ff., 249 ff., 255 f.
 Urtheil 38 f., 41, 44 ff.
 Utilitarismus 121, 303, 315, 322 f.
 Verantwortlichkeit 239, 247 f.
 Verdienst 81, 239, 243, 245 ff.
 Vernunft 9 f., 15 f., 23 f., 25 f., 31 f., 36, 46, 63, 75, 77, 85, 92, 98 ff., 121, 123 ff., 132, 168, 192, 233 ff., 301.
 Verstand 34 f., 39, 46, 57, 63, 91 f., 121, 128 f., 158.
 Vitalismus 195, 219 f., 226.
 Völkerpsychologie 72, 105, 111.
 Voluntarismus 118 f., 261, 268, 276 ff.
 Vollkommenheit 79, 91 f., 231 f., 303, 311, 318 f.
 Wahrheit 28, 33, 45, 63, 99, 133, 136 f., 254 f., 265, 292, 296 f.
 Wahrscheinlichkeit 34, 137.
 Weltanschauung 22 f., 26 ff., 56, 83 f., 93, 103, 108, 117, 233, 329, 332 f.

- Weltseele 266.
 Weltweisheit 9.
 Werth 11, 38 ff., 81, 83 f., 117, 222, 228 ff., 288 f., 292 f., 295, 297 ff., 303, 306, 312 ff.
 Werththeorie 83 f., 96, 312.
 Werthurtheil 57, 80 ff., 96, 186, 228 ff.
 Wesen 13, 22, 41, 289.
 Wille 21 f., 34, 42, 69, 74, 76 f., 78 f., 81 f., 87, 118, 120 f., 184 f., 189, 193, 195 f., 213 f., 224 ff., 229, 233 ff., 239 ff., 256, 261, 268, 277 ff., 281 ff.
 Wirklichkeit 21 f., 30 ff., 187, 252, 267, 296.
 Wirklichkeitsstandpunkt 116, 127, 141, 145 f., 152 ff., 265, 268, 273 ff.
 Wirkung 21, 117, 127, 153, 161, 194, 216 ff., 238 ff.
 Wissenschaft 8 ff., 23, 25 ff., 37, 40 f., 48 f., 50, 106, 134 f., 139 ff., 156 f., 166, 253, 328 ff., 332, 334.
 Wissenschaftslehre 10, 33, 36, 50, 54, 61, 72, 83, 87, 96, 101 f., 108, 113, 153, 166, 330 f., 334, 336 f.
 Zurechnung 87, 239, 247 f.
 Zweck 46, 49, 58, 74, 81 f., 117, 120 f., 125, 156 ff., 167, 169, 216 ff., 223, 233, 235 ff., 255 ff., 260, 265 f., 279, 287 f., 290 ff., 295, 297 ff., 311 ff.
 Zweiseitentheorie 201, 205 ff., 263, 271.
 Zweite Philosophie 8, 14.







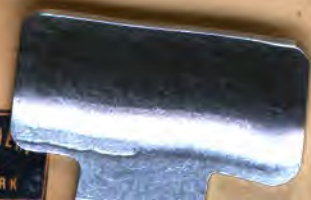
89094312253



B89094312253A

Rev 1-27-2

4-3-17



G. E. STECHER
& Co.
NEW YORK

89094312253



b89094312253a